世纪文库

伦理学原理

[英] 乔治·摩尔 著

上海世纪出版集团

伦理学原理

[英] 乔治·摩尔 著　　长 河 译

读书中文
精品奉献
http://rbook.net/bbs/

世纪出版集团　上海人民出版社

图书在版编目（CIP）数据
伦理学原理／[英] 摩尔著；
长河译. —上海：上海人民出版社，2005
（世纪人文系列丛书）
ISBN 7-208-05545-9

Ⅰ. 伦… Ⅱ. ①摩…②长… Ⅲ. 伦理学
Ⅳ. B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2005）第 005696 号

出 品 人　施宏俊
责任编辑　王志钧　周　运
装帧设计　陆智昌

伦理学原理
[英] 乔治·摩尔　著
长　河　译

出　　版　世纪出版集团　上海人民出版社
　　　　　（200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc）
出　　品　世纪出版集团　北京世纪文景文化传播有限公司
　　　　　（100027 北京朝阳区幸福一村甲 55 号 4 层）
发　　行　世纪出版集团发行中心
印　　刷　北京华联印刷有限公司
开　　本　635×965 毫米　1/16
印　　张　15
插　　页　4
字　　数　208,000
版　　次　2005 年 5 月第 1 版
印　　次　2005 年 5 月第 1 次印刷
ISBN 7-208-05545-9/B·465
定　　价　22.00 元

伦理学原理

北京世纪文景文化传播有限公司　出品

世纪人文系列丛书编委会

主任

陈　昕

委员

丁荣生　王一方　王为松　王兴康　包南麟　叶　路
张晓敏　张跃进　李伟国　李远涛　李梦生　陈　和
陈　昕　郁椿德　金良年　施宏俊　胡大卫　赵月瑟
赵昌平　翁经义　郭志坤　曹维劲　渠敬东　潘　涛

出 版 说 明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓乐于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

目录

序/1

第一章　伦理学的研究对象/6

1.为了给伦理学下定义，我们必须发现，对一切无可置疑的伦理判断来说什么，既是普遍的，又是特殊的。

2.但是，这种判断与人类行为无关，而与一定的属性“善的”和它的对立面“恶的”有关，该属性既可适用于行为，又可适用于其他事物。

3.一种科学伦理学的判断的主体和某些学科的判断的主体不一样，并不是“特殊的事物”；

4.但是，这种伦理学包含一切断言“善性”对任一主体的关系之普遍判断，从而包括决疑论。

5.然而，这种伦理学不仅必须探究哪些事物是普遍与善性相关的，而且必须探究它们与之相关的这个属性是什么；

6.而对这个问题的答案是：这个属性是不能下定义的。

7.或者说它是单纯的：因为如果下定义指的是对一个思想对象的分析，那么只有复合的对象才是能下定义的；

8.而在使用“定义”一词可能具有的三个意义之中，这是最重要的一个。

9.不能这样下定义的不是“善”，也不是总是具有“善”这个属性的东西的整体，而是这个属性本身。

10.因此，“善”表示无数思想对象当中一个独一无二的单纯的对象；然而这个对象极普遍地被看作跟另一个同一；这是一种可以叫做“自然主义的谬误”的谬误；

11.并且，这一谬误把当作伦理学的一条基本原理的东西，不是降为同语反复，就是降为对一词意义的叙述。

12.这一谬误的本性是容易认识的；

13.并且，如果避免了这一谬误，那么很清楚，除了承认“善”是不能下定义的以外，就只有承认：或者它是复合的，或者

根本不存在为伦理学所特有的概念。这二者只能通过考察来加以驳倒，但也是能这样加以驳倒的。

14.以边沁为例，说明“自然主义的谬误”；并指出避免这种谬误的重要性。

15.各种伦理判断断言普遍存在于“善的事物”与其他事物之间的关系有两种：一事物可以被断定为或者它本身是善的，或者它与另一本身是善的事物具有因果关系，即它“作为手段是善的”。

16.我们对后一种关系的考察只能希望确定：某一种行为一般将得到可能的最好的诸效果；

17.可是，属于前一种的一个关系，只要是完全正确的，在一切情况下都会是正确的。一切通常的伦理判断都断定因果关系，但它们一般是当作并不断定这种关系来处理的，因为对上述两种关系并未加以区分。

18.一个整体的价值可以不同于它各部分价值之和，这一事实使内在价值的考察复杂化。

19.在这种情况下，部分对整体具有这样一种关系：它显然跟手段对目的的关系既有不同之处，又有类似之处，而这两点具有同样的重要性。

20.“有机整体”这一术语可以很确切地用来表示一整体具有这一性质。因为，它在通常使用这一术语所暗示的其他两种性质之中，

21.一种性质，即各部门之间互为因果的互相依赖之性质，跟这一性质没有必然的联系；

22.而另一种为人们所极力强调的性质，是一个由于混淆不清而陷于自相矛盾的概念，对任何整体来说，都不可能是真实的。

23.本章总结

第二章　自然主义伦理学/39

24.本章和以下二章将考察人们对伦理学第二问题“什么就其本身而言是善的?”所提出的某些答案。这些答案都具有下列特征：(1)它们宣称只有某一类事物就其本身而言是善的；

(2)它们之所以这样宣称，因为它们假定这一事物确定了“善”的意义。
25.这样的一些理论可以分为(1)形而上学的和(2)自然主义的两类；而第二类又可分为二类：(a)宣称除快乐以外的某种其他自然客体是惟一善的各种理论；(b)快乐主义。本章将对(a)加以讨论。
26.确定“自然主义”所表示的意义。
27.因为某些事物是“自然的”所以它们就是“善的”这一常见的论证，或者包含(1)“正常的”东西本身是善的这样一个错误命题；
28.或者包含(2)“必需的”东西本身是善的这样一个错误命题。
29.然而目前最流行的一种系统化的乞灵于自然的见解是跟“进化”这个术语联系着的。通过对赫伯特·斯宾塞先生的伦理学的考察，可以说明这一形式的自然主义。
30.达尔文关于“自然选择”的科学理论是使“进化”这一术语流行于现代的主要原因，但必须细心地把它同通常与这一术语有联系的某些思想加以区分。
31.斯宾塞先生把进化跟伦理学联系起来，似乎表明他受到了自然主义谬误的影响；
32.然而关于“快乐”与“进化”的各种伦理学上的关系，斯宾塞先生是含糊其辞的；他的自然主义可能主要是自然主义的快乐主义。
33.对《伦理学原理》第三章的讨论可以说明这两点，并证明斯宾塞先生在伦理学的基本原理上是极端混乱的。
34.关于进化对伦理学的关系，可能还有三种见解：要把它们跟自然主义者的见解加以区分；我建议只对自然主义者的见解使用“自然主义伦理学”一名。根据这三种见解中的任意一种，这种关系都是不重要的，而使它显得很重要的“自然主义者的”见解包含着双重的谬误。
35.本章总结。

第三章　快乐主义/59

36.快乐主义之所以流行主要是由于人们犯了自然主义谬误。

37.可以把快乐主义定义为这样的学说：它主张快乐是惟一善的东西；快乐主义者们总是信奉这一学说，并把它当作伦理学的基本原则，尽管他们往往把它同其他学说混淆起来。

38.本章所采取的方法是：通过批判约翰•斯图亚特•密尔•和亨利•西季威克，揭穿通常为证明快乐主义为真理而提出的各个理由，并提出一些足以证明其为荒唐无稽的理由。

39.密尔宣称幸福作为目的是值得欲求的惟一事物，并坚决主张关于各终极目的的各问题不容有直接的证明；

40.可是，他为第一命题提供的证明不过是：(1)荒谬地把“值得欲求的”同“所欲求的”混淆起来，

41.(2)企图证明除了快乐，什么都不是所欲求的。

42.提出这样一种理论，即认为除了快乐什么也不是所欲求的，似乎主要是由于混淆了欲求的起因与欲求的对象的缘故；快乐无疑不是欲求的惟一对象；即使快乐始终是欲求的起因之一，这一点也决不会使任何人认为快乐是一善。

43.密尔一方面主张快乐是欲求的惟一对象，一方面承认其他事物也是所欲求的；于是荒唐无稽地宣称达到幸福的手段是幸福的“一部分”，企图把这两点加以调和。

44.密尔的论证和我的批判的总结。

45.我们现在必须进而把快乐主义原理作为一种“直觉论”来加以考虑，而过去只有西季威克教授一人具有这种明确的认识。快乐主义作为一种直觉论不能加以证明这一点本身并不是什么令人不满的理由。

46.于是，当我们开始考虑哪些事物就其本身而言是善的时，我们就留下了对自然主义的驳斥，进而处理另一类别的伦理学问题。

47.密尔主张某些快乐“在质上”胜过其他快乐的学说包含两点：(1)关于各目的的判断必定是“一些直觉”；

48.(2)快乐不是惟一善的东西。

49.西季威克教授避免了密尔所造成的这些混淆不清；因此，在考虑他的各个论证时，我们将只考虑“快乐是惟一善的东西吗?”这个问题。

序

照我看来，在伦理学上，正像在一切哲学学科上一样，充满其历史的困难和争论主要是由于一个十分简单的原因，即由于不首先去精确发现你所希望回答的是什么问题，就试图作答。即使哲学家们在着手回答问题以前，力图发现他们正在探讨的是什么问题，我也不知道这一错误根源会消除到什么程度；因为分析和区别的工作常常是极其困难的：我们往往不能完成所必需的发现，尽管我们确实企图这样做。然而我好作这样的想法，即在许多情况下果决的尝试足以保证成功；因此，只要作了这种尝试，哲学上许多最触目的困难和争论也就消失了；无论如何，哲学家们似乎一般并不作这一尝试；而且，不管是否由于这种忽视，他们总是不断力求证明“是”或者“不”可以解答各问题；而对这类问题来说，这两种答案都不是正确的，因为事实上他们心里想的不是一个，而是几个问题，其中某些的正确答案是“不”，而另一些的是“是”。

我在本书中已力图将道德哲学家们通常自称从事解答的两类问题清楚地加以区分；但是正像我已证明的，他们几乎总是使二者不仅相互混淆，而且跟其他问题混淆起来。第一类问题可以用这样的形式来表达：哪种事物应该为它们本身而实存；第二类问题可以用这样的形式来表达：我们应该采取哪种行为？我已力求证明：当我们探讨一事物是否应该为

它本身而实存，一事物是否就其本身而言是善的，或者是否具有内在价值的时候，我们关于该事物究竟探讨什么；当我们探讨我们是否应该采取某一行为，它是否是一正当行为或义务的时候，我们关于该行为究竟探讨什么。

但是，由于洞察了这两类问题的本性，我认为接着就产生了次一最重要的效果，即惟一能够证明或反证伦理命题，能够使其得到肯定或遭到怀疑的证据具有什么性质。一旦我们认识了这两类问题的真正意义，恰恰是哪种理由适宜作为它们的任一特殊答案的证明或反证，也就清楚了。很明显，对于第一类问题的各种答案，不可能举出任何适切的证据来：除了仅仅从它们自身以外，不可能从其他任何真理来推论它们是正确的或者错误的。只有注意到，当我们力求解答这一类问题时，我们心里想的必须仅仅是这一个问题，而不是别的一个或一些问题，我们才能防止错误。然而我已力求证明，犯这种混淆的错误的危险性是很大的；并且我已指出，什么是我们可以预防这种错误的主要方法。至于第二类问题，同样很清楚，它的任何答案都是能够予以证明或反证的，因为关于其真理性和谬误性确实有许多不同的考虑，从而使获致盖然性异常困难，而获致确实性实不可能。然而，作这类证明和反证既必须、又惟一适切的那种证据是能够精确加以确定的。这样的证据必须包含两种而且仅仅两种命题：它首先必须由关于所讨论的行为的效果的真理(因果真理)所组成；但它也必须包含我们第一类的伦理学真理，或自明的一类伦理学真理。这两类的许多真理是证明应该采取某种行为所必需的；而任何其他一种证据都是完全不适切的。由此可见，如果一个伦理哲学家为第一类的命题提供了任何的证据，或者他为第二类的命题既不能举出因果真理、又不能举出伦理学真理，或者举出既非前者又非后者的真理，那么他的论证是没有丝毫倾向能证实他的结论。此外，不仅他的结论完全没有分量，而且我们有理由怀疑他犯了混淆的错误；因为提供不适切的证据往往表示：提供证据的哲学家心里想的并不是他自称从事解答的问题，而是其他完全不同的问题。迄今为止，伦理学的讨论也许主要是由

这种完全不适切的论证组成的。

因此，将康德的著名命题之一稍加改变，就可以表达本书的一个主旨。我已致力于写作“任何可能以科学自命的未来伦理学的导论”。换言之，我已致力于发现什么是伦理学论证的基本原理；同时，可以看作我的主旨的，与其说是运用这些原理可以达到的任何结论，不如说是这些原理本身的确立。然而在第六章中，我也尝试就“什么就其本身而言是善的?”这一问题的正确答案，提出了一些结论，它们跟哲学家通常所主张的是根本不同的。我尝试给一切大善和大恶所属的类别下了定义；而且我坚决认为：许多不同事物本身就是善的或者恶的；同时这两类事物中的任何一类并不具有既为该类全体成员所共有、又为它们所特有的任何其他性质。

为了说明我的第一类伦理学命题不能予以证明或反证这一事实，我有时采取西季威克的用法，把它们称为“直觉”。但是，我请求注意，我并非这一术语通常意义上的“直觉论者”。西季威克自己似乎始终并不清楚地知道，使他的直觉论跟通常用这一名词来称呼的一般理论区别开来的差别之无限重要性。严格意义上的直觉论者的特征是，认为我第二类的命题——断定某一行为是正当的或者是一义务的命题——是不能通过对该种行为效果的任何考察来加以证明或反证的。恰恰相反，我亟欲主张这类命题不是“直觉”，不亚于主张第一类命题是直觉。

此外，我希望人们注意，我把这样的诸命题称为“直觉”，我的意思仅仅是断言它们是不能证明的；我根本不是指我们对它们的认识的方法或来源，更不是暗指（像绝大多数直觉论者那样）：由于我们采取一种特殊方式或者运用某种特殊能力来认识一个命题的缘故，它就是正确的。与此相反，我以为运用每一种可以认识一个正确命题的方式，也可能认识一个错误命题。

本书完成之后，我发现布伦塔诺的《正确知识和错误知识的来源》[1]一书中的见解，远比我所熟知的任何其他伦理著作家的见解更加与我相似。布伦塔诺似乎在下列各点上与我完全一致：(1) 认为全部伦理学命题

都为一个事实所规定，即它们都叙述一个单纯的独一无双的客观概念；(2)将这样的命题明确地分成不相同的两类；(3)以为第一类是不能证明的；(4)关于第二类的证明所必需的和适切的那种证据。但是，他所认为的基本伦理概念不是我用"善的"来表示的一个单一概念，而是我给"美的"下定义所采取的一个复合概念；同时，他不承认、甚至含蓄地否认我称为有机统一的原理之原理。由于这两种不同，他关于"怎样的一些事物本身是善的"之结论，也跟我实质上很不相同。然而他同意：有许多不同的善；而对于善的和美的诸客体之爱好构成其中很重要的一类。

我愿意提出一处疏漏，当我察觉到的时候，已经来不及加以补救了，我担心它会使某些读者产生不必要的麻烦。我疏忽了直接讨论几个全都用"目的"一词来表示的不同概念之间的各种相互关系。这一疏忽的后果，参阅我论述鲍德温的《哲学和心理学词典》中"目的论"一文也许可以部分地加以避免。

如果我现在重写本书，我会写得面貌全非，并且我相信我能写出一本好得多的书来。可是，在我试图使我自己满意的时候，我是否不仅使我亟欲传达的思想更加晦涩，而且不能在圆满性和准确性上取得相应的收获，这是值得怀疑的。不管怎样，我相信让本书就像现在这样问世，也许就是我现在可能采取的最好办法，但这并不妨碍我痛苦地察觉到，书中充满瑕疵。

三一学院，剑桥

1903年8月

除了改正了少数印刷错误和文法错误以外，现在本书是未作任何变动而重印的。本书之所以重印，是因为我仍然赞同其主要倾向和各个结

论；本书之所以重印而未作变动，是因为我发现：一旦我动笔改正其中我认为必须改正的地方，除了重写全书，我的笔就无可适从了。

乔治•爱德华•摩尔

剑桥，1922年

注释：

[1] 弗兰兹·布伦塔诺，《正确知识和错误知识的来源》，英译本译者塞西尔·海格，昆斯泰布尔1902年版。——我写了一篇书评，有望在《国际伦理学杂志》1903年10月号上发表。在该文中，我将充分说明我不同意布伦塔诺的理由。

第一章

伦理学的研究对象

1.很容易指出，某些日常判断的真理性无疑是伦理学所关心的。我们随时都说，“某某是一个好人”或者“那个家伙是个坏蛋”；我们随时都问道，“我应该怎么办?”或者“我这样做对不对?”随时我们都冒险发表“节酒是德性，而酗酒是恶行”这类意见——伦理学的任务无疑就是讨论这类问题和这类陈述；当我们提出怎么办才是正当的问题时，我们要证明什么是正确的答案；当认为我们关于人们的品性或行为道德性之陈述是正确的还是错误的时候，我们就会提出理由来。在极大多数情况下，在我们的陈述中，包含“德性”、“恶行”、“义务”、“正当”、“应该”、“善”、“恶”这些术语中任何一个的时候，我们就是在作伦理判断；而且，如果我们希望讨论它们的真理性，那么我们就会讨论伦理学的一个观点。

这几乎是无可争辩的，但非常缺乏对伦理学领域的明确定义。其实这一领域可以定义为：关于那个对于一切此类判断来说，既具有普遍性、又具有特殊性的东西*之全部真理。然而我们还必须提出一个问题：什么是那个既具有普遍性、又具有特殊性的东西？而对于这个问题，颇负盛名的伦理哲学家们提出了一些异常不同的答案，并且也许其中没有一个

* 指“善”这个概念。——译者注

是完全令人满意的。

2.如果我们举出上述例子，并说它们全都是跟“行为”问题——在我们人类的行为上，什么是善和什么是恶，什么是正当和什么是不正当问题——有关，我们是不会错到哪里去的。因为当我们说一个人是好人的时候，我们通常的意思是，他行为正当；当我们说酗酒是恶行的时候，我们通常的意思是：喝得酩酊大醉是一种不正当的或者邪恶的行为。同时，“伦理学”这一名词事实上跟这种对人类行为的讨论是极其密切地联系着的。在语源上，就是这样联系着的；并且，行为无疑是伦理判断最平常和最广泛有趣的对象。

因此，我们发现许多伦理哲学家倾向于把这样的说法当作“伦理学”的确切定义：它处理这样的问题，即在人类行为上什么是善的或恶的?他们认为，它的各种探究只适当地限于“行为”或“实践”；他们认为“实践哲学”的说法包括了和它有关的一切事情。现在撇开这个词的确切意义不谈（因为把语言学的问题留给词典编纂家和其他对文学有兴趣的人们是适当的；而哲学，我们将会看到，是与此无关的)，我可以说，我倾向于使用“伦理学”去包括比这更多的东西；我想，我的用法是具有非常充分的根据的。我现在正用它来包括对于“什么是善的”而作的一般探究；因为对于这种探究来说，无论如何，没有任何其他名词。

伦理学无疑是与“什么是善的行为”这一问题有关的；可是，既然和这个问题有关，如果它不准备告诉我们“什么是善”和“什么是行为”，那么它显然就不是从本原着手。因为“善的行为”是一个复合的概念：并不是所有的行为都是善的，因为其中有一些肯定是恶的，同时也有一些是无可无不可的。另一方面，除行为以外，其他事物也可以是善的；如果是这样，那么“善”就表示了某种为行为和其他事物所共有的性质；如果我们离开全部善的事物，单独考察善的行为，那么我们就会有出错的危险，即误认为这种特性不是其他事物所分享的性质；这样我们甚至会把这种狭隘意义上的伦理学弄错，因为我们将不会懂得，什么真正是善的行为。这是许多著作家，由于他们的探究仅仅局限于行为，而实际上

犯了的错误。因此，我得首先探讨“一般说来，什么是善的”，从而力图避免这种错误；希望我们一旦对此达到某种确实性，解决善的行为的问题就会容易得多：因为我们都非常清楚地知道什么是“行为”。于是，这就是我们的第一个问题：什么是善和什么是恶？并且我把对这个问题（或者这些问题）的讨论叫做伦理学，因为这门科学无论如何必须包括它。

3.但是，这是一个可以具有许多意义的问题。例如，如果我们各自说，“我现在很好”或者“我昨天吃了一餐好饭”，这些陈述中每一个都是对我们的问题的某种答案，尽管也许是错误的。同样，当甲问乙，他应当送他的儿子上什么学校的时候，乙的回答将必定是一个伦理判断。与此类似，对任何过去、现在和将来的人物或事物所作的一切赞扬或谴责，也肯定是对“什么是善?”这一问题的某种答案。在这一切情况下，某种特殊事物被判定是善的或者是恶的：问题“什么”是以“这个”来作答的。然而科学的伦理学并不是在这个意义上提出问题的。这类亿万个必定正确的答案中的任何一个，都不能构成一个伦理学体系的一部分，尽管这门科学必须包含足够的理由和原理，以决定它们全体的真理性。世界上过去、现在和未来的人物、事物和事件简直太多了，讨论它们的个别价值是任何科学所容纳不了的。因此，伦理学决不处理这种性质的事实，即独特的、个别的、绝对特殊的事实，像史学、地理学、天文学这类学科不得不至少部分地加以处理的事实。同时，由于这个理由，对个人进忠言或作规劝，也并不是伦理哲学家的事情。

4.但是，还有另一个意义，可以赋予“什么是善的?”这个问题。“各种书都是好的”是对它的一个答案，尽管是一个显然错误的答案；因为有些书确实非常坏。并且这类伦理判断确确实实属于伦理学；尽管我将不处理许多这类判断。“快乐是善”这一判断就是这样，伦理学对它的真理性应加以讨论，尽管它远不及我们即将花费很多时间来研究的另一判断——“惟有快乐是善”——那样重要。在包含一个“德性”名单的那种伦理学著作中，例如在亚里士多德的《伦理学》中，所作的就是一些这一类的判断。然而正是这同一类的判断，构成一般认为跟伦理学不同并且

名望远逊的一门学科——决疑论学科的内容。人们会告诉我们，决疑论与伦理学不同，它要详细和特殊得多，而伦理学要普遍得多。可是，最重要的是应注意到，决疑论并不处理什么绝对的特殊东西——在它和普遍东西之间能够划一条完全精确的界限来区别这惟一意义上的特殊东西。上述特殊不是在刚提到的这个意义上，即在这本书是一本特殊的书，甲的友人的忠告是一特殊的忠告这个意义上的特殊。决疑论确实可以比较特殊，而伦理学可以比较普遍；可是，这意味着它们仅仅在程度上、而不是在类别上有所不同。同时，当“特殊”和“普遍”二词在这种通常的、但非精确的意义上使用的时候，一般正是意味着这种情况。仅就伦理学容许它自己开列各种德性名单，甚至指出理想的诸要素来说，它跟决疑论是没有区别的。二者都是同样像在物理学和化学中那样处理“什么是普遍的”这个意义上来处理“什么是普遍的”。正像化学指望发现什么是无论何处出现的氧气的性质，而不仅仅是这个或那个氧气样品的性质一样，决疑论指望发现什么行为是善的，不管它们是在什么时候发生的。在这一点上，伦理学和决疑论同样属于像物理学、化学和生理学这样一类的科学，而它们跟另一些科学，例如史学和地理学是有绝对区别的。同时，要注意，由于决疑论的研究具有详尽的性质，它们比通常分配给伦理学的研究更加接近于物理学和化学。正像物理学不能停止在满足于发现光是凭借以太波传播的*，而必须继续去发现与各个颜色相对应的各种以太波的特性一样，决疑论不能满足于仁爱是一种德性这一普遍规律，而必须力求发现每个不同形式的仁爱的各种相对价值。因此，决疑论构成伦理科学的理想的一部分：伦理学缺少它，就不可能是完备的。决疑论的缺陷并非原则性的缺陷；它的目的和对象是不能加以反对的。它过去之所以失败，仅仅是由于在我们现在的知识状况下，它是一个过分难于适当加以处理的题目。决疑论者不能辨别那些决定它所处理的事件的价值的因素。因此，他常常把两个实际上仅仅在某一别的方面相同的事

* 现代物理学证明：1.关于存在以太媒质的假设与实验事实不符，因而不能成立；2.光是电磁波，而不是所谓以太波。——译者注

件，看作在价值上是相同的。这种研究的有害影响，是由于这类错误而产生的。因为决疑论是伦理学研究的最终目标；所以，安全地尝试它，就不能在我们研究的开端，而只能在末尾。

5.但是，我们的问题“什么是善?”还可以具有另一意义。在第三方面，我们的意思可能并不是探讨什么事物或者哪些事物是善的，而是去探讨怎样给“善”下定义。这是一种仅仅属于伦理学、而不属于决疑论的探究；而且，这是我们将首先从事的探究。

这是一种应该予以最特别注意的探究；因为怎样给“善的”下定义这个问题，是全部伦理学中最根本的问题。除“善”的对立面“恶”外，“善”所意味着的，事实上是伦理学特有的惟一单纯的思想对象。因此，它的定义是伦理学定义中的最主要之点；并且关于它的错误会远比任何其他错误留下更多错误的伦理判断。除非这第一个问题得到充分的理解，同时它的正确答案得到明确的认识，从有系统的知识的观点来看，伦理学其余部分是同样无用的。不知道这个问题的答案的人们跟知道的人们一样，固然可以作出上面处理的两类正确的伦理判断；而且，不用说，这两类人可以过同样好的道德生活。但是，如果说缺乏对这个问题的正确答案，而最普遍的伦理判断却会同样有效，这是非常靠不住的；不久我将试图证明，一些最严重的错误大都是由于相信一个错误的答案所致。而且，一个人如果不知道这个问题的答案，就不可能知道什么是任何一个伦理判断的证据。可是，作为一门有系统的科学，伦理学的主要目的是给认为这个或那个是善的这种判断提供正确的理由，而且，除非这个问题得到解答，否则是不可能提供这样的理由的。因此，即使且莫说错误的答案会引到错误的结论这个事实，本探究也是伦理科学最必需和最重要的一部分。

6.那么，什么是“善”呢？怎样给“善”下定义呢？人们也许认为这是个咬文嚼字的问题。一个定义确实常常意味着用其他的一些字眼儿来表达一个词的意义。然而这并不是我正在探求的那种定义。除在词典编纂法上外，这种定义在任何学科中都永远不能具有根本性的重要意义。

如果我需要这种定义，那么我将首先必须考虑，人们一般是怎样使用“善”一词的；但我的工作并不牵涉到为习惯所确定的它的正当用法。诚然，如果我试图用它来代表某种它通常并不表示的东西，譬如说，如果我声明无论何时我使用“善”一词，人们必须理解我正在想到通常用“桌子”一词来表示的客体，那么我确实是不智。因此，我将在我所认为的普遍使用该词的意义上使用该词；但同时，我并不渴望讨论我认为该词这样用法是否正确。我的工作只牵涉到我所掌握的客体或观念，即该词通常用来表示的东西；当然，我所掌握的也许是对的，也许是错的。我希望发现的是这一客体或观念的本性，并且关于这一点，我极端渴望达到与大家意见一致*。

但是，如果我们在这个意义上来理解这个问题，那么我对它的答案也许似乎是一个非常令人失望的答案。如果我被问到“什么是善”，我的回答是：善就是善，并就此了事。或者，如果我被问到“怎样给‘善’下定义”，我的回答是，不能给它下定义；并且这就是我必须说的一切。然而这些答案虽似令人失望，却是极其重要的。对于熟悉哲学术语的读者，我可以用一句话来表达它们的重要性，即是说它们相当于：关于善的诸命题全都是综合的，而绝不是分析的。这显然绝不是无足轻重的问题。这同样一件事，也可以用一种更通俗的说法来表达：如果我是正确的，那么谁也不能借口这就是“该词的真正意义”，而骗我们接受“快乐是惟一善的东西”，或者“善的东西就是所欲求的东西”这样的公理。

7.那么，让我们来讨论这个命题。我的论点是：“善”是一单纯的概念，正像“黄”是一单纯的概念一样；正像决不能向一个事先不知道它的人阐明什么是黄的一样，你不能向他阐明什么是善的。我所探求的那种定义，即描写一个词所表达的客体或概念的真实本性，而不仅仅是告诉我们该词是用来表示什么意义的定义，惟有在讨论的客体或概念是某种复合的东西的情况下才是可能的。你能给一匹马下一个定义，因为一匹

* 摩尔认为，大家一致的意见是真理的准绳。参看第45节。——译者注

马具有许多不同的性质和特质，而这一切你能列举出来。可是，当你已经把它们全部列举出来的时候，当你已经使一匹马简化为它的一些最简单的术语时，那么你就不能再给这些术语下定义了。它们单单是你所想到或知觉的某些东西，你决不能利用任何定义，使任何一个不能想到或知觉它们的人知道它们的本性。这一点也许会遭到反对，因为我们能够向别人描述，他们从来没有见过或想到过的一些客体。例如，我们能够使一个人懂得吐火兽是怎样的，尽管他从来没有听说过或者看见过一匹吐火兽。你能够告诉他，它是一匹野兽，具有母狮的脑袋和身子，背脊中央长着一个山羊头，而尾巴是一条蛇。然而这里你所描绘的客体是一个复合的客体；它纯粹是由我们全都十分熟悉的各部分———条蛇、一只山羊、一头母狮——所组成；而且我们也知道这些部分是按怎样的一种方式组合起来的，因为我们知道，母狮背脊中央是什么意思，同时它的尾巴通常长在什么地方。所以一切事先不知道，而我们能够下定义的客体都是这样的：它们全是复合的；全是由这样一些部分组成的，其本身首先能够下类似的定义，但最后一定简化为一些最简单的部分，而不能再下定义了。可是，我们说，“黄”和“善”并不是复合的：它们是那种单纯的概念，由其构成诸定义，而进一步对其下定义的能力就不再存在了。

8.当我们像韦伯斯特＊那样说，“马的定义是‘一匹马属有蹄四足兽’”，我们事实上可以意指三种不同的东西。（1）我们可以仅仅意指：“当我一说到‘马’，你会懂得，我正在谈及一匹马属有蹄四足兽。”这可以叫做任意的文字定义；而我的意思并不是说，在这个意义上，“善”是不能下定义的。（2）我们可以像韦伯斯特应该意味着的那样意指：“当大多数英国人说到‘马’的时候，他们意指一匹马属有蹄四足兽。”这可以叫做正当的文字定义；而我也不是说，在这个意义上，善是不能下定义的；因为肯定可能发现，人们是怎样使用一个词的；要不然，我们决不

＊ 诺亚·韦伯斯特（1758—1843），美国词典编纂家。——译者注

能知道“善”可以译成德文的“gut”和法文的“bon”。但是，(3) 当我们给马下定义的时候，我们可以意指某种更重要的东西。我们可以意指某一客体，而我们全都知道，它是按某种方式组成的：它具有四条腿、一个头、一颗心、一只肝等等，而这一切是按一定的相互关系排列起来的。正是在这个意义上，我否认“善”是可以下定义的。我认为，它并不是由若干部分组成的，当我们想到它的时候，就可以在我们心里用这些部分来代替它。我们可以同样清楚地、正确地想到一匹马，如果我们想到它的各个部分及其排列，而不去想整体的话。我认为，以刚才我们所采取的方法，我们可以同样妥当地、同样精确地想到一匹马跟一头驴是怎样不同，只是不那么容易罢了。然而我们不能用任何东西这样来代替“善”，而这就是我断言“善”是不能下定义的意思。

9.然而，我担心我仍旧没有消除人们接受下述一命题的主要障碍：‘善’是不能下定义的。我的意思并不是说，善的东西，即善者是不能这样下定义的；如果我这样想，我就不写伦理学著作了，因为我写作的主要目的是促使发现那种定义。我现在坚持“善”是不能下定义的，正因为我认为，这将减少我们在探索“善的东西”的定义时犯错误的危险性。我必须力求说明这二者的区别。我假定，可以承认“善”是一个形容词；那么，“善的东西”，即“善者”就必须是“善”这个形容词所适合的一个名词。这个形容词所适合的，必须是这个东西的整体，并且这个形容词必须总是真正适合它。然而，如果该整体是这个形容词所适合的东西，那么，它必须是跟这个形容词本身不同的某种东西；并且，这个不同的某种东西的整体，不管它是什么，将是我们给“善的东西”下的定义。于是，可能是这样：除了“善”，这个东西还会有其他适合的形容词，譬如说，它可以是充满快乐的；它可以是理智的。并且，如果这两个形容词果真是它的定义的一部分，那么，断言快乐和理智都是善，这无疑将是正确的。许多人似乎认为：如果我们说“快乐和理智是善”，或者如果我们说“惟有快乐和理智是善”，那么我们是在给“善”下定义。好，我不能否认，这种性质的一些命题有时可以叫做定义；我对这个词的一般用

法还不够清楚，因此不能决定这一点。我仅仅希望人们了解：那并不是当我说“不可能给‘善’下定义”时所意指的；并且，如果我再使用这个词，我也不会表示这个意思。我极端深信：具有“理智是善和只有理智是善”这种形式的某一真实命题是能够找到的；如果找不到，我们给“善的东西”下定义将是不可能的。但事实上，我相信善的东西是可以下定义的；然而我仍旧断言，“善”本身是不可能下定义的。

10.因此，如果当我们说，这个东西是善的，我们用“善”表示我们断言属于这个东西的那种特质，那么“善”在“定义”一词的最重要的意义上，是不能下任何定义的。“定义”的最重要的意义是：在这个意义上，一个定义要陈述那些必定构成某一整体的各部分。然而，在这个意义上，“善”是没有定义的，因为它是单纯的，并没有若干部分。它是那些本身不能下定义的无数思想对象之一，因为这些对象是最后的术语，无论什么能下定义的，都必须参照它们来下定义。仔细想想，显然有无数个这种术语；所以，除了作一分析，我们给什么也不能下定义，而当分析被推进到所能达到的深处时，它能叫我们注意跟任何别的东西绝对不同的某种东西，并利用这一最后的不同，说明我们为之下定义的这个整体的特性；因为每一个整体都包含某些也为其他一些整体所共有的部分。因此，主张“善”表示一种单纯的、不可下定义的特质，并不存在本质上的困难。这样一些特质的其他实例是很多的。

例如，现在来研究一下“黄”。我们可以描写它的物理上的对等物(physical equivalent)来尝试给它下定义；我们可以陈述，必须哪种光振动刺激正常的眼，才能使我们知觉它。可是，只要稍稍想一想，就足够证明，这些光振动本身并不是我们说“黄”所意味着的。它们并不是我们所知觉的。真的，如果我们不是首先见到过各不同色彩之间的特质的明显差异，我们永远也不能发现它们的实存。关于那些振动，我们最多只能有资格说，它们是空间中跟我们实际所知觉的“黄”相当的东西。

但是，关于“善”，通常就犯了这样一个简单的错误。真的，一切善的事物也是某种别的事物；这正像一切黄的东西产生光的某种振动一样

真实。并且，伦理学的目的在于发现什么是属于一切善的事物的其他各个性质，这是事实。然而许许多多的哲学家们认为：当他们说出这些别的性质时，他们实际就是在给“善”定义，并且认为这些性质事实上并不真正是“别的”，而是跟善性绝对完全相同的东西。我打算把这种见解叫做“自然主义的谬误”，并且我现在就试图对它加以处理。

11. 让我们来研究一下这样的哲学家们说了些什么。而且首先要注意，他们本身之间意见是不一致的。他们不仅说，就什么是“善”而论，他们是正确的；而且他们竭力证明，说它是某种别的东西的人们是错误的。例如，一个断言“善”就是快乐，而另一个也许断言“善”就是所欲求的东西；并且他们每一个都将锐意证明别人是错误的。可是，那怎么可能呢？他们之一说，“善”无非是欲求的对象；而同时却试图表明，它不是快乐。然而，根据他的头一个主张，即“善”恰恰意味着欲求的对象，他的证明的结果必定是下列二者之一：

（1）他可能在试图证明，欲求的对象不是快乐。但是，如果这就完了，那么他的伦理学在哪里呢？他所坚持的见解仅仅是一个心理学的见解。欲求是在我们心里发生的某种东西，而快乐是这样发生的另一东西；我们的自称自许的伦理哲学家仅仅是在主张后者不是前者的对象。然而这跟所争论的问题有什么关系呢？他的论敌坚持这样一个伦理学命题，即快乐是善的东西；那么，尽管他把快乐不是欲求的对象这一心理学命题证明了一百万次，但他仍然没有向证明他的论敌错了这一点前进一步。情况正像下面所说的：一个人说，一个三角形是一个圆；而另一个回答说：“一个三角形是一条直线，并且我将给你证明，我是正确的：因为”（这就是惟一的论证）“一条直线不是一个圆。”“那十分正确，”第一个会回答说，“但是，一个三角形仍然是一个圆，而且你没有举出任何东西证明相反。所证明的是我们当中的一个错了，因为我们都同意，一个三角形不能既是一条直线，又是一个圆；然而哪一种说法错了，不可能有现实的手段来加以证明，因为你把一个三角形定义为一条直线，而我把它定义为一个圆。”——好，这就是自然主义伦理学不得不面临的一种两

难选择；如果“善”被定义为其种别的东西，那么，或者不可能证明任何其他定义是错的，或者甚至不可能否认这样的定义。

（2）另一种选择也绝不是较受欢迎的。这种选择是：其讨论归根结底是一种咬文嚼字的讨论。当甲说“‘善’意味着‘愉快’”，而乙说“‘善’意味着‘所欲求的’”时，他们可能仅仅希望确定，大多数人用这个词分别代表什么是“愉快的”和什么是“所欲求的”。这的确是一个有趣的论题；不过，它并不比前面的讨论多一丝一毫伦理学讨论的气味。我也并不认为，任何一个自然主义伦理学的代表会乐意承认，这就是他所意味着的全部。他们全都非常想使我们相信，他们称之为善的东西的，就是我们真正应该做的。“请务必这样做，因为‘善’一词一般就是用来表示这种性质的一些行为。”看来这就是他们的学说的本旨。而且，就他们告诉我们应如何行动而言，他们的学说确实是伦理学的，正像他们所想的那样。但是，他们为它提供的理由却是何等荒唐透顶!“你应该做这个，因为大多数人们用某一个词表示这样的行为。”“你应该说这事物不存在，因为大多数人称它为虚妄。”这个论证和上面的论证恰好一模一样！——亲爱的先生们，我们把你们看作伦理学教员，想从你们那里了解的，不是人们如何使用一个词，甚至不是人们赞许哪种行为，像“善”这一词的用法所确实暗示的。因为我们想要了解的仅仅是：什么是善。诚然，我们可以同意，大多数人们对于“善”的考虑实际上是这样的；无论如何，我们将高兴知道他们的见解。但是，当我们说到他们关于“什么是善”的意见时，我们意指我们所说的；我们并不计较他们把他们所意味着的那种事物叫做“马”或者“桌子”，或者“椅子”，叫做“gut”，或者“bon”，或者“ἀγαθός”*；我们想知道他们这样叫的究竟是什么。当他们说“快乐是善”的时候，我们不能相信，他们单单意味着“快乐就是快乐”，并且除此没有别的。

12. 假定一个人说“我是愉快的”，并且假定这不是谎话，也不是错

* 这三个外文字分别是德文、法文和希腊文的“善”。——译者注

误，而是真实。好，如果这是真实，那么这是什么意思呢？这意思是：他的心，一颗以某些确定的标志跟所有其他的心区别开来的确定的心，在这一瞬间具有某一确定的叫做快乐的感觉。“愉快的”不外意味着具有快乐，尽管我们可以是具有较大的愉快或者具有较小的愉快，甚至我们可以暂且承认，具有这种或那种快乐；但是，就它是我们所有的快乐来说，无论它是大还是小，并且无论它是这一种还是那一种，我们所具有的是绝对不能下定义的一定事物：即在一切不同的程度上，在一切可能有的不同种类上，都是相同的一定事物。我们也许能够说，它是怎样跟其他诸事物关联着的：例如，它在心中；它引起欲望；我们意识到它，等等。我认为，我们能够描写它对其他诸事物的诸关系，但我们却不能给它下定义。如果任何一个人为我们把快乐当作任何其他自然客体来下定义，譬如，如果一个人说，快乐意味着红的感觉，并进而由此推断快乐是一种色彩，那么我们有权利嘲笑他，并且不相信他对快乐作的各种陈述。好，这将是跟我称为自然主义的谬误相同的一种谬误。“愉快的”并不意味着“具有红的感觉”，或者任何别的事物，这一点并不妨碍我们理解它真正是什么意思。我们知道“愉快的”意味着“具有快乐的感觉”就够了；并且，虽然快乐是绝对不能下定义的，虽然快乐就是快乐，而不是任何别的事物，但我们并不感到有什么困难，说我们是愉快的人。这理由当然是：当我说“我是愉快的”时，我并不意味着，“我”是跟“具有快乐”一样的东西。同样，也不应对下面的话感觉什么困难：即我说“快乐是善”，但并不意味着：“快乐”是跟“善”一样的东西，快乐意味着“善”，并且“善”意味着快乐。如果我设想，当我说“我是愉快的”时，我的意思是“我是跟‘愉快的’一样的东西”，我决不会把这叫做自然主义的谬误，尽管对伦理学来说，它跟我称为自然主义的谬误相同。这理由是很显然的。当一个人把两个自然客体相互混淆起来，用另一个来给这一个下定义时，例如，当他把他自己这个自然客体跟另一个自然客体“愉快的”或“快乐”混淆起来时，那么，没有理由把这种谬误叫做自然主义的谬误。但是，如果他把“善”这个并非同一意义上的自然客体

跟任何一个自然客体混淆起来，那么，有权把这叫做自然主义的谬误；它是对“善”来说，因而使它显然成为某一非常特殊的东西，而这一特定的错误应该有一个名称，因为它十分普通。至于为什么不把“善”看作一个自然客体，其理由将留待别处讨论。然而，目前只要注意到这样一点就够了：即使它是一自然客体，这丝毫也不能改变这种谬误的性质和减少它的严重性。我所说的关于它的一切，仍然是完全同样真实的；只是我给它取的名称会不像我所认为的那样适当罢了。并且我并不关心名称：我所关心的是谬误。只要当我们遇见它的时候就能认识它，“叫它什么”是无关紧要的。它几乎在任何一本伦理学著作中都可能被遇见，但却没有人认识它。这就是为什么必须多举例说明它的原因；这就是为什么给它取一个名是合宜的原因。其实这是一个非常简单的谬误。当我们说橘子是黄的时候，我们并不认为我们的陈述迫使我们认为：“橘子”不外意味着“黄”，或者只有橘子才能是黄的。设想这橘子也是甜的吧！这难道会迫使我们去认为，“甜”恰恰是跟“黄”一样的东西，“甜”必须定义为“黄”吗？而且，如果认为“黄”只意味着“黄的”，而不意味着任何别的东西，难道这会使“主张橘子是黄的”有了困难吗？可以完全肯定不是这样。恰恰相反，除非归根结底，“黄”只意味着“黄”，而不意味着任何别的东西——除非它是绝对不能下定义的，说橘子是黄的就是绝对没有意义的了。我们将不会得到对各种黄的东西的任何十分清晰的概念——我们将不会把我们的科学推进得很远，如果我们必得认为任何黄的东西恰恰只意味着跟“黄”是一样的东西的话。我们将发现，我们不得不认为，一个橘子恰恰是跟一张凳子、一张纸、一个柠檬以及你乐意选择的任何东西一样了。即使我们能够证明任何数量的荒唐事情，难道我们就会更接近真理了吗？那么，对“善”来说，为什么就不同了呢？如果“善”就是“善”，是不能下定义的，为什么就认为我否认快乐是善的呢？认为两种情况都是真实的，难道有任何困难吗？正相反，说快乐是善的，这是没有任何意义的，除非“善”是跟快乐不同的某种东西。就伦理学来说，像斯宾塞先生所努力做的那样，证明快乐的增加跟生命的增加是一致

的，这是绝对无益的，除非“善”意味着既跟生命、又跟快乐不同的某种东西。他倒不如通过指明橘子总是包在纸里来试图证明橘子是黄的哩!

13. 事实上，如果不是这样一种情况，即“善”表示某种单纯的和不能下定义的东西，那么，只有两种二者取一的选择是可能的：或者它是一个复合体，即某一整体，关于它的正确分析可以存在不同意见；或者它根本不意味着任何东西，并且不存在伦理学这样的学科。可是，伦理哲学家们一般都企图给善下定义，却没有认识到这一企图必定意味着什么。他们实际上所使用的论证，或者陷于第11节中所研究的两点荒唐之一，或者两点俱备。因此，我们有理由断定：企图给“善”下定义，主要是由于对定义可能具有的性质缺乏明确认识。为了确定“善”是一个单纯的和不能下定义的概念这一结论，事实上，只要对两种重要的两难选择加以考虑就成了。它可以像“马”一样表示一复合体；或者它根本没有意义。然而这两种可能性的任何一种，都没有被那些胆敢给“善”下定义的人们这样清晰地想到过和严肃地主张过；而这二者是可以通过对事实的简单考察来加以驳倒的。

(1) 如果考虑一下这个事实，即不管对“善”提出什么定义，往往可以对这样下定义的复合体，有意义地追问它本身是否是善的，那么，十分显然可以看出：假定关于“善”的不同意见就是关于某一整体的正确分析的不同意见，是错误的。例如，拿这样提出的各定义当中，由于是比较复杂的一个，因而是似乎比较有理的一个来说，乍看起来，似乎容易想像：“是善的”可以意指“是我们所欲求的东西”。如果我们把这个定义应用于一个特殊的例子，说“当我们认为甲是善的时，那么我们就是在认为，甲是我们所欲求欲求的事物之一”，那么我们的命题似乎是十分有理的。但是，如果我们把这种考察向前推进一步，并问问我们自己“欲求欲求甲是善的吗?”那么，稍稍反思一下就很清楚：这个问题本身像原来的问题“甲是善的吗?”一样，是可以理解的；因为我们现在事实上关于“欲求欲求甲”所要求知道的事情，恰恰跟我们先前关于甲本身所要求知道的事情是相同的。然而同样很清楚，这第二问题的意义不能正确地

分析成："欲求甲的欲求是我们所欲求欲求的事物之一吗?"，因为我们心里没有想到像"我们欲求欲求欲求欲求甲吗?"一问题这样复杂的任何事物。何况任何人都能通过考察而易于确信，这个命题的谓词——"善"——跟那个构成其主语之一部分的"欲求欲求"之概念是确实不同，因为"'我们应当欲求欲求甲'这一点是善的"并不跟"'甲应当是善的'这一点是善的"全然相等。诚然，"我们所欲求欲求的往往也是善的"这一点可能是真实的；或许，甚至连倒转命题也可能是真实的。但事实是否如此，是非常值得怀疑的；而我们清楚地懂得怀疑它是什么意思这惟一的事实，就显然表明：我们心里有两个不同的概念。

（2）而且同样的考察足以驳倒关于"善"没有任何意义的假定。人们极其自然地会犯这样的错误，即认为凡具有普遍真实性的事物都具有这样一种本性：它的否定一定是自相矛盾的。哲学史所赋予分析命题的重要性表明，犯这一错误是多么容易。因此，非常容易断定：似乎是一条普遍的伦理学原理的东西事实上是一个同一命题；譬如说，如果任何被叫做"善"的东西似乎都是快乐的，那么"快乐是善的东西"这个命题并不断言两个不同概念之间的一种联系，而仅仅包含一个概念，即容易被认作特殊实体的快乐的概念。但是，无论何人，在他问"快乐（或者任何东西）究竟是善的吗"这一问题时，只要他自己注意思考一下实际上在他心思之前的东西，就能够容易地确信：他不仅仅正在怀疑快乐是不是快意的。并且，如果他连续就每个提出的定义，尝试这个实验，那么他会老练到能认识：在每一种情况下，都有一个独一无二的对象在他的心思之前，而关于这一对象跟任何其他对象的联系，可以提出一个特殊的问题。每个人事实上都懂得"这是善的吗?"这一问题。当他想到它的时候，他的心境跟当人问他"这是快意的，还是所欲求的，还是所赞成的"时所具有的心境是不同的。在他看来，它具有一特殊意义，尽管他可能没有认识到它在哪一方面是特殊的。无论什么时候他想到"内在价值"或"内在值"，或者说一事物"应当实存"，就有我说"善"意味着的独一无二的对象（事物的独一无二的性质）在他的心思之前。每个人经常

察觉到这个概念，尽管他可能根本从来没有察觉到它跟他也察觉到的其他概念是不同的。但是，每个人应当察觉这一事实，因为这对于进行正确的伦理推理是极为重要的。而且，一旦对这个问题的本性有了明确的理解，那么，在分析上，向前推进中的困难就必定小了。

14. 因此，“善”是不能下定义的；但就我所知，只有一位伦理学著作家，即亨利·西季威克教授清楚地认识并叙述了这个事实。其实，我们会看到，许多最有名的伦理学体系都远未能从这一认识得出应有的结论。现在我只引用一例子来说明这样一条原理的意义和重要性：“善”是不能下定义的，或者像西季威克教授所说，是一个“不能分析的概念”。下面是西季威克教授自己在论证“应该”是不可分析的一节 [1] 中的一个注解里所引用的例子。

西季威克说，“边沁解释他的基本原理‘说明一切其利益被考虑到的人们的最大幸福就是人类行为正当和适当的目的’”；可是“在同一章的其他各节里，他的话却似乎暗示着”：他用“正当”一词表示“有助于公共幸福”的意思。西季威克教授认为，如果你把这两种说法合起来看，那么你会得到这样一个荒唐的结论：“最大幸福就是有助于公共幸福的人类行为的目的”。并且，在他看来，像边沁那样把这一结论称为“一种道德体系的基本原理”是非常荒唐的，因此他以为边沁不可能有这个意思。然而西季威克教授自己在另一处 [2] 却说，心理学上的快乐主义是“往往跟利己主义的快乐主义混淆起来的”；并且，像我们将看到的，这种混乱主要是由于包含在边沁的各种说法中的同一种谬误，即自然主义谬误而产生的。因此，西季威克教授承认：尽管这种谬误是荒唐的，但人们却有时会犯这种谬误。而我却好作这种想法：边沁可能真正是犯了这种谬误的人们之一。我们将会看到，密尔确实犯了这种谬误。无论如何，不管边沁是否犯了这种谬误，而上面所引证的他的学说却为这种谬误以及为“善”是不能下定义的这一相反命题（the contrary proposition）的重要性，提供了一个绝好的例证。

让我们考虑一下这一学说。西季威克教授说，边沁似乎暗示：“正

当”一词的意思是“有助于公共幸福”。其实，这本身并不必定包含自然主义的谬误。因为“正当的”一词极普通地被应用于导致获得“善的东西”的行为；这些行为被认为是达到理想的东西之手段，而不是目的本身。“正当的”这种用法，表示“什么作为一个手段是善的”，而不管“它作为一个目的是否也是善的”；这实际上是我将给这个词所规定的用法。只有在他已经证明或规定“公共幸福是善的东西”，或者（与此相等）“只有公共幸福是善的”这一命题是一公理的条件下（注意这个条件），如果边沁在上述意义上使用“正当”，那么他要是把“正当”定义为“有助于公共幸福”，这是完全前后一贯的。因为在这种情况下，他势必已经把善的东西定义为公共幸福（正像我们已经看到的，这是一种跟“‘善’是不能下定义的”论点完全一致的主张）；并且，因为“正当”既然要被定义为“有助于善的东西”，它实际上势必会意味着“有助于公共幸福”。但是，这条逃脱犯自然主义谬误的责难之路，被边沁自己所堵死了。因为我们看到，他的基本原则是：一切有关者的最大幸福是人类行为正当和适当的目的。因此，他把“正当”一词照样应用于目的，而不仅仅应用于有助于目的的手段；这样一来，“正当”就不能再定为“有助于公共幸福”，而不包含所讨论的谬误了。因为现在很明显，“‘正当’就是‘有助于公共幸福’”这一定义，能够被他用来支持“公共幸福是正当的目的”这一基本原则；而不是从这一原则引出这一定义本身。如果根据上述定义，“正当”意味着“有助于公共幸福”，那么很明显，公共幸福就是正当的目的。现在，并不需要在“正当”定义为“有助于公共幸福”以前，首先证明或断言公共幸福是正当的目的——这是一个完全有效的程序。然而，正相反，“‘正当’是‘有助于公共幸福’”这一定义证明“公共幸福是正当的目的”——这是一个完全无效的程序；因为在这种情况下，“公共幸福是人类行为的正当的目的”这一陈述根本不是一条伦理学原则，而正像我们已经看到的，或者是一个关于该词意义的命题，或者是一个关于公共幸福的本性，而不是关于它的正当性或善性的命题。

现在，我不希望我给这一谬误指出的严重性遭到误解。它的发现根

本不否定最大幸福是人类行为的适当的目的这一边沁的论点，如果正像边沁无疑想使它成为一个伦理学命题那样，它被理解为这样一个命题的话。这个原则可以依然是正确的；我们将在后面几章中考虑它是否如此。即使向边沁指出了这种谬误，他可能还坚持这个原则，正像西季威克教授那样。我现在所主张的是：他实际上为他的伦理学命题所提供的理由，就其存于"正当的"的定义之中来说，是一些荒谬的理由。我要提出的是：他没有发觉它们是荒谬的；如果他发现了，那么他会受到启发，而去寻找其他的一些理由来为他的功利主义辩护；如果他去寻找别的一些理由，那么他可能不曾找到他认为充分的。在这种情况下，他会改变他的整个体系——这是一个最重要的结果。毫无疑问，也可能他会认为别的一些理由是充分的；在这种情况下，他的伦理学体系在它的几个主要结果上就仍保持不变。可是，即使在后一种情况下，他利用这种谬误也是妨碍他成其为伦理哲学家的一个严重障碍。因为伦理学的任务，我必须坚持，不仅是得到一些正确的结果，而且是为这些结果找到一些站得住脚的理由。伦理学的直接目的是知识，而不是实践；而且，任何一个利用自然主义的谬误的人，无论他的一些实践原则多么正确，肯定没有达到这一首要的目的。

因此，我认为自然主义的缺点首先是：它根本没有为任何伦理判断提供理由。远没有提出任何站得住脚的理由；从而在这方面，它已不能满足伦理学作为一门科学研究的各种需要。其次，我认为，尽管它没有为伦理学原理提供一个理由，但它却是接受各种错误原理的一个原因——它诱骗心灵去接受各种错误的伦理学原理；而在这一点上，它跟伦理学的全部目的是背道而驰的。很容易看出：如果我们从正当的行为就是有助于普遍快乐的行为这个定义出发，那么，在知道"正当的行为，通常'就是有助于善的东西的行为'"的情况下，我们十分容易得到"'善的东西'就是'普遍快乐'"这个结果。在另一方面，如果我们一旦认识到我们决不能从一个定义来开始我们的伦理学，那么，在我们采取任何伦理学原理以前，我们就会比较善于警惕自己得多；而我们越警惕

自己，我们采取错误原理的可能性就越小。也许人们会针对这一点而回答说：对，可是在我们建立我们的定义以前，我们将充分警惕自己，使我们恰好是正确的。然而我将尝试证明，事实不是这样。如果我们从能够找到“善”的定义这一确信开始，如果我们从“善”所能意味着的仅仅是各事物的某一性质这一确信开始；那么，我们惟一的工作将是发现这种性质是什么*。如果我们认识到，就“善”的意义来说，任何一事物都可以是善的，那么我们开始会虚心坦怀得多。而且，且不说这样一个事实：当我们认为我们有一个定义时，我们就不能以任何方式合乎逻辑地捍卫我们的各个伦理学原理。即使是不合乎逻辑地捍卫它们，我们也将比较不善于适当地进行。这是因为，我们将从“善”必须意味着如此这般的信念开始，因而不是容易误解我们的论敌的议论，就是容易打断他的话，并回答说：“这不是一个悬而未决的问题，因为单单这个词的意义就解决了它；除非陷于思想混乱，谁也不能作别的想法。”

15. 因此，我们关于伦理学的第一个结论是：有一个单纯的、不能下定义的、不能分析的思想对象，而伦理学的研究对象必须参照它来下定义。只要我们清楚地认识到它是什么，认识到它确实跟其他对象不同，至于我们把这个独一无二的对象叫什么是无关紧要的。通常当作伦理判断的符号的各个词都是跟它有关的；而且这些词之所以是伦理判断的表现手段，仅仅由于它们跟它有关。可是，它们以两种不同的方式跟它相关；如果我们希望有一个关于伦理判断的范围的完整定义，那么区分这两种方式是十分重要的。在我着手证明各伦理概念中包含这样一个不能下定义的概念以前，我说过（在§4中），伦理学必须列举一切真实的普遍判断，这种判断断言某一事物无论什么时候发生都是善的。尽管一切这样的判断都跟我称为“善”那个独一无二的概念相关，但它们并非是以相同的方式跟它相关。它们或者断言这个独一无二的性质总是属于所探讨的事物，或者仅仅断言所探讨的事物是这个独一无二的性质所归属的其

* 摩尔意指会陷于自然主义的谬误。——译者注

他一些事物实存的一个原因或必要条件。这两类普遍的伦理判断的本性是非常不同的；而且，在通常的伦理考察中所遇到的大部分困难是由于没有把它们区分清楚。其实，在普通的语言中，将“作为手段是善的”和“就其本身而言是善的”、“作为手段的价值”和“内在价值”这些术语加以对照，就已经使这两类判断的差别表现出来。但是，这些术语只有在一些比较明显的情况下，才易于正确地加以运用；而这似乎是由于这样的一个事实：没有使这些术语所表现的各个概念之间的区别成为一个单独的考察对象。这一区别可以简要指出如下。

16. 无论什么时候我们断定一事物“作为手段是善的”，我们就是正在作一个关于它的因果关系的判断：我们既断定它将有一种特殊的效果，又断定那效果本身将是善的。然而，要找到普遍正确的因果判断，众所周知是一件极端困难的事情。最近若干年来，绝大部分自然科学变成了严密的科学，而即使在目前，它们成功地确定了的规律却比较少，这就充分地证明了这一困难。因此，很明显，对于最经常作为伦理判断的对象的东西，即对于各种行为，我们不能确信任何普遍的因果判断是真实的，即使在科学规律是真实的这个意义上。我们甚至不能发现一些具有“正是这一行为在这些条件下，总是恰恰产生那一效果”这个形式的假说性的规律。但是，我们对于一个关于某些行为的各种效果的正确伦理判断的要求，在两方面要超过这一点。(1) 我们要求知道，某一行为会产生某一效果，无论它在什么情况下发生。不过这无疑是不可能的。毫无疑问，在各个不同的情况下，同一行为可能产生的各个效果，在各个效果的价值所依赖的各个方面是完全不同的。所以我们永远不能超过一种概括，即不能超过一个具有“这个结果一般继这种行为而发生”这一形式的命题；而且，甚至这一概括，也只有在发生行为的各条件一般相同的时候才会是正确的。其实，在任何特定的时代里和任何特定的社会状态下，事实大部分就是如此。然而，当我们考虑其他一些时代的时候，在许多极重要的场合，某种行为的各正常条件将很不相同，以致对一种行为来说是真实的概括，对另一种行为来说就不会是真实的。因此，在断定

“某一种行为作为得到某一种效果的手段来说是善的”各伦理判断之中，没有一个是普遍真实的；而且，许多伦理判断尽管在一个时期一般是真实的，但在另一些时期却一般是荒谬的。可是，(2) 我们要求知道的，非但是将会产生一个好的效果，而且是：在由于所讨论的行为的影响而接着发生的一切事情中，善的余额将要大于可能采取的任何其他行为。换言之，判断一行为一般是达到善的手段，非但是判断它一般造成几分善，而且是判断它一般造成情况所允许的最大善。在这方面，建立关于行为效果的各伦理判断所遇到的困难和复杂性，要远远超过在建立各科学规律当中所遇到的困难和复杂性。于后者，我们只需要考虑一个简单的效果；而于前者，紧要的是不仅要考虑这一点，而且要相继考虑这种效果的各种效果，如此递进，直到我们的眼光所能达到的未来。确实，很明显，我们的眼光永远不能远大到使我们能够确定：一行为会产生各个可能最好的效果。如果在有限的时期内，似乎得出了可能最大的善的余额，那么我们就应当心满意足。不过注意下列两点是很重要的：在一个相当长时期内的各效果的各个系列，在我们断言“某行为作一个手段是善的”这一通常判断中实际上被考虑到了；因此，这个使各伦理概括至今比各科学规律难于建立的额外的复杂性，是一个包含在各种实际伦理讨论中的复杂性，因而具有实践的重要性。各个最普通的行为规则包含把未来的不良影响跟各种眼前利益作对照的各种考虑；而且，即使我们永远没有任何把握确定怎样获得最大可能的善的总量，我们至少要力求使我们自己确信，各种未来的可能的恶不会大于眼前的善。

17. 因此，有这样一些判断，它们陈述说，某些种类的事物具有一些好的效果；这样一些判断由于刚才所说的一些理由具有下列重要特征：(1) 如果它们陈述说，所讨论的那种事物总是具有一些好的效果，那么它们未必是正确的；(2) 即使它们仅仅陈述说，它一般具有一些好的效果，其中许多也只有在世界史上的某些时期中才是正确的。在另一方面，有其他一些判断，它们陈述说某些种类的事物本身是善的；这些判断跟刚才提到的那种判断是不同的：如果它们是完全正确的，那么它们全都是

普遍正确的。因此，区分这两种可能的判断是极端重要的。二者可以用同样的语言来表达，即在这两种情况下，我们通常都是说“某一事物是善的”。不过在一种情况下，“善”将意味着“作为手段是善的”，即仅仅意味着这件事物是达到善的手段——它会有一些好的效果。而在另一种情况下，它将意味着“作为目的是善的”——我们将判断：这件事物本身具有在第一种情况下我们断定仅仅属于它的各个效果的那种性质。很明显，对各种事物的一切状态，既可以正确地、又可以错误地作出这两种判断，或二者之一；并且，毫无疑问，除非我们明确了我们要断言的是二者之中哪一种，我们将极少有把握正确断定我们的判断是真实的还是虚妄的。而这样明确地探讨问题的意义，正是至今在一切伦理考察中所几乎完全没有的。伦理学通常总是主要关切对有限的一类行为的考虑。关于这些行为，我们既可以探问它们在什么程度上其本身是善的，又可以探问它们在什么程度上具有产生一些善的效果的一般趋势。并且，在伦理讨论中提出的论证往往有两类：一类证明所讨论的行为本身是善的，另一类证明它作为手段是善的。但是，只有这些问题才是任何伦理讨论所必须能够加以解决的；而且，解决其中一个跟解决其中另一个并不是一回事。这两个基本事实通常为伦理哲学家们所忽视。各个伦理问题一般是以一种暧昧的形式提出来的。人们问道：“在这些条件下，一个人的义务是什么?”或者“这样行动正当吗?”或者“什么是我们应当指望得到的?”然而对这一切问题都可以作进一步的分析；对其中任一问题的一个正确答案都包含“什么本身是善的”这个判断和因果判断。甚至那些认为我们能对各绝对权利和各绝对义务作出直接的、立即的判断的人们，都暗示着这样一点。这样的一个判断仅仅意味着：所讨论的行为方针是最好的做法；这样行动会得到一切可能得到的善。现在我们并未牵涉到这样的一个判断是否常真的问题。现在的问题是：如果它是真实的，那么它包含什么?并且，惟一可能的答案是：无论它是真实的或是虚妄的，都包含一个关于所论行为的善的程度（跟其他事物比较）的命题和许多因果命题。因为不能否认，一行为会产生一些后果；也不能否认，关于这些后果，重

要的是跟这一行为本身比较，作出一个关于它们的内在价值的判断。当我们断言一行为是最好的做法时，我们就断言这一行为及其后果一起所提供的内在价值的总和，大于任何其他可能的选择。而这一条件可以由下列三种情形之一造成：(a) 这一行为本身比任何其他选择有较大的内在价值，而且，无论这一行为的后果，无论其他各选择的后果，都既绝无内在价值，又绝无内在缺点；或者 (b) 尽管其后果在本质上是恶的，但内在价值的余额大于任何其他选择所产生的这种选择；或者 (c) 其后果在本质上是善的，而且属于其后果及其本身的价值量合起来大于任何其他各系列选择的价值量。总之，断言一定的行动路线在某一时刻是绝对正当的或是绝对义务的，显然就是断言：一旦采取这一行为，与一旦完成其他任何事情相比，世界上会实存较多的善或较少的恶。但是，这里包含一个关于它本身的各后果的价值和任何其他可能选择的各后果的价值之判断。并且，断定一行为将有如此这般的各种后果，意味着这种断定包括许多因果判断。

同样，在“什么是我们应当指望得到的?”这一问题的答案中，也包括一些因果判断，只是在方式上稍微有所不同罢了。这一点我们往往容易忽略，因为很明显，不举出能够得到的某物，就决不能正确回答这个问题。并非任何事物都能够得到的；即使我们断定不能获得的任何事物都不能跟能获得的事物具有同等价值，后者的可能性和它的价值一样，对于它作行为的一个正当目的来说，仍然是很重要的。因此，关于我们应当采取什么行为的各判断乃至关于各行为应产生的各结果的各判断，都不是关于内在价值的单纯判断。关于前者，一个绝对是义务的行为可以没有任何内在价值；说它是很有德的，可以仅仅意味着它引起一些可能最好的效果。而关于后者，这些证明我们行为正当的可能最好效果，在任何情况下仅仅具有自然法则允许我们得到的那样多的内在价值；至于各行为本身，也可能并不具有任何内在价值，而可以仅仅是（在较远的未来）赢得某种具有这种价值的东西的一种手段。因此，无论何时，如果我们探问“我们应当做什么”或者“我们应当力求取得什么”，那么，

我们所探求的这些问题就必然含蓄地要求正确回答另外两个彼此完全不同种类的问题。不同事物具有什么等级的内在价值和怎样才能取得这些不同事物，我们都必须知道。但是，伦理学上实际讨论过的绝大多数问题，其实即一切实际问题，都包含这种双重知识，而在这些问题的讨论当中，从来没有把包含在其中的两种不同问题明确地加以区分。伦理学上流行的大部分巨大意见分歧是由于缺乏这种分析的缘故。由于人们把既包含内在价值概念、又包含因果关系概念的一些概念，当作只包含前者的概念来加以使用，使得下述两种不同的错误已经极为普遍。或者假定不可能的事物没有内在价值，或者假定必然的事物必定具有内在价值。因此，决定哪些事物具有和在什么程度上具有内在价值这一伦理学首要的和特殊的任务，根本没有得到适当的处置。并且，在另一方面，由于对手段跟内在价值的问题毫不相干这一真理理解模糊，也大大忽视了对手段作彻底的探讨。无论如何，不管某一读者会怎样坚决相信，在一些互相矛盾、但能各自坚守其阵地的体系之中，其中某一体系或者对什么具有内在价值的问题，或者对我们应当做什么的问题，或者对这二者作了正确的回答，但是，至少必须承认：什么本身是最好的这一问题和什么会带来可能最好的东西的问题，这二者是根本不相同的，这二者都是伦理学的实际研究对象；而且，把这两个不同的问题区分得越清楚，我们正确地回答二者的机会就越大。

18.为了完全说明伦理学所必须回答的各种问题，还有一点不能遗漏。我说过，这些问题分为两大类：哪些事物本身是善的，以及这些事物作为效果与之相关的其他一些事物是什么。前者是首要的伦理学问题，是后者的前提；它包括正确地比较具有内在价值的不同事物（如果有许多这样的事物的话）所具有的价值等级；而这种比较包含一个原则的困难，从而大大地增加了内在价值跟单纯“作为手段的善”的混淆不清。我们曾经指出，一个判断断定一事物本身是善的，另一个判断断定一事物是一个达到善的手段；这二者的一点不同在于这样一个事实：如果第一种判断对所讨论的事物的某一情况来说是真实的，那么，它对一切情况来说

都必定是真实的；然而一事物在某些情况下具有一些好效果，而在另一些情况下却可以具有一些坏效果。于是，毫无疑问，一切关于内在价值的判断在这个意义上是普遍的；但是，我必须马上提到的一个原则，很容易使这种判断显得似乎并不是这样，而与关于手段的判断相似，仅仅是概括的*。我们将要立即指出，有大量的不同事物，其中每一件都是具有内在价值的；也有极多的本质上是恶的事物；并且还有更多的一类无足轻重的事物。但是属于这三类之中任何一类的一事物，都可以作为一个整体的一部分出现，而在这一个整体的其他各部分之中，包括属于同一类和其他两类的另一些事物；因此，这样的一些整体也可以具有内在价值。这样的一个整体的价值并不跟它各部分的价值之和成一定的比例，这一反论**必须予以注意。毫无疑问，一个善的事物可以跟另一个善的事物以这样的关系而存在，以致这样构成的整体的价值远远超过这两件善的事物的价值之和。毫无疑问，由善的事物和无足轻重的事物构成的一个整体，可以具有远比这一善的事物本身所具有的价值更大的价值。毫无疑问，由两件恶的事物或者由一件恶的事物同一件无足轻重的事物可以构成这样一个整体，它的恶大于它各部分的恶之和。因此，看来各个无足轻重的事物仿佛也可以是具有巨大的正价值或负价值的一个整体的独特要素。一件坏事加在一个好的整体上，是否可以增加这个整体的正价值；一件坏事加另一件坏事，是否可以产生一个具有正价值的整体；这似乎是格外值得怀疑的。然而，这至少是可能的；并且，在我们伦理学的考察中，必须考虑到这种可能性。不管我们怎样解决各个特殊问题，但原则是很清楚的。一个整体的价值决不能被认为跟它各部分的价值之和相同。

举一个例子就足以说明所讨论的这种关系。意识到一个美的对象，是一件具有巨大的内在价值的事物；这似乎是真实的。反过来，同一个客体，如果没有一个人意识到它，那么它必定具有较小的价值，而通常

---

* 即“仅仅是大抵真实的”。——译者注

** 似非而是的议论。——译者注

被认为根本没有价值。然而，对一个美的对象的意识一定是某个整体；在这个整体之中，我们能够把意识的对象作为一方面，而把意识作为另一方面区分开来，当作它的两部分。于是，我们无论什么时候意识到什么，这后一因素就作为一个不同整体的一部分而出现；而且，其中某些整体似乎无论如何只具有极微小的价值，甚至可以是无足轻重的，或者确实很坏。可是，我们不能总是把这些整体价值的微小，归因于使这些整体同美的意识区分开来的对象所具有任何实在的缺点；这一对象本身几乎可能接近于绝对中立。由此可见：即使意识的对象可能没有重大的缺点，仅仅意识也不总是把巨大的价值赋予所属的整体；所以我们不能把美事物的意识对美事物本身的巨大优越性仅仅归因于这样一点，即意识的价值对美事物的价值的增加。不管意识的内在价值如何，意识给予所属整体的价值，决不跟意识本身的价值与意识的对象的价值之和成比例。如果是这样的话，那么这里就提供了一个例子，说明一整体所具有的价值不同于它各部分所具有的价值之和；而且，不管是否是这样，这一实例也说明了这种不同所表示的意思。

19. 因此，有这样一些整体，它们具有一个性质，即它们的价值不同于它们的各部分的价值之和；而在这样的各部分与其所属整体之间存在的关系，至今还没有加以明确认识，或者没有取一个特别的名称。有两点特别值得注意：(1) 很明显，这样的任何一部分的实存，是该整体所构成的善的实存之必要条件。而且，正是这同样的说法，也可以表达一个手段和作为其效果的善的事物之间的关系。可是，这两种情形还有一个由下述事实构成的极其重要的差别；善的事物的一部分是善的事物实存的必要条件，而手段却不是这样。如果所论善的东西实存的话，达到它的手段务必实存的必要性仅仅是一个自然的、或因果的必然性。如果自然规律不同，那么，完全相同的善的东西可以实存，即使作为它现今实存的必要条件曾经并不实存。手段的实存没有内在价值；即使它完全消失，也可以使现在必须获得的东西的价值毫无改变。可是，就我们现在所考虑的这样一个整体的一部分的情况来说，却不是那样。就这情况来

说，不可能想像所论善的东西实存着，除非其部分也实存着。把二者联系起来的必然性，是完全跟自然规律无关的。被断言具有内在价值的是整体的实存；而整体的实存包含它的部分的实存。假设部分被消除，所剩下的就不再是曾经被断言具有内在价值的东西了；然而，如果我们假定一个手段被消除，那么，所剩下的正是曾经被断言具有内在价值的东西。可是，(2) 部分的实存本身可以并不具有超过手段内在价值的内在价值。正是这个事实，构成关于我们所论关系的反论。刚才已经说过，具有内在价值的是整体的实存，而这包括部分的实存；由此似乎可以得到一个很自然的推论：部分的实存具有内在价值。然而，这一推论是跟下述断定一样荒谬的：正像我们因为两个石子的数目是二，从而断定每个石子也是二。一个有价值的整体的一部分，当它是该整体的一部分时所具有的价值，跟它不是该整体的一部分时一样。如果在另一些情形下，它也具有价值，即使这时候它是更加有价值得多的一个整体的一部分，它的价值也不会有任何增大；如果它本身没有价值，不管它现在所属的整体的价值多么大，它仍然没有价值。因此，我们没有理由说，同一事物在某些情况下本质上是善的，而在另一些情况却不是这样；这正像我们有理由说，一手段有时产生一些好的结果，而有时却不然。但是，我们有理由说，某一事物在某些情况下，比在其他一些情况下实存，更大大值得欲求；也就是说，其他事物将以对它发生这样一种关系而实存，以致构成一个价值较大的整体。它在这些情况下将并不比在另一些情况下具有较大的内在价值；它甚至并不必然是造成具有较大内在价值的各事物的实存的手段之一。然而，它将像手段一样，是具有较大内在价值的东西的实存的一个必要条件，尽管它跟手段不同，它本身将构成这个较有价值的实存者的一部分。

20. 我曾经说过，我刚才力图确定的一部分跟一整体的特殊关系，没有取一个特别名称。可是，如果它有这样一个名称，那是有好处的。而且，现有一个名词，只要使它跟现行不幸的用法一刀两断，就可以确切地适用于它。哲学家们，尤其是那些自称从黑格尔著作中得到了巨大教

益的哲学家们，近来大量使用“有机整体”、“有机统一”、“有机关系”这些术语。这些术语作刚才提出的那种用法是确切的。为什么？因为这些术语实际上极其频繁地应用于上述整体，而人们借以识别这些整体的性质之一就是刚才确定的各部分对一整体的特殊关系。为什么指望使这些术语跟它们的现行用法一刀两断呢？因为像现在那样用法，它们缺乏明确的意义，反而包含着和滋长着各种混淆不清的错误。

说一事物是一个“有机整体”，一般被理解为含有这样的意思：即该事物的各部分是彼此相关的，同时各部分对该事物本身来说，是手段对目的的关系；这句话也可以被理解为含有这样的意思，即事物的各部分具有“一旦离开整体就没有意思或没有意义”这种说法所描写的那个性质；最后，这样的一个整体也可以看作恰恰具有我正在建议这一名词所限定的那个性质。然而，使用这一术语的人们通常并未向我们暗示，他们认为这三个性质是怎样彼此相关的。一般似乎认为三者是同一的；至少往往认为它们是互相必然联系着的。我已力求证明它们并不是同一的；认为它们如此，恰好是忽视了上述各个区别；正因为人们的那种用法助长了这种忽视，所以完全可以将它废除。但是，将它废除，还有一个更令人信服的理由：第二个是一个自相矛盾的概念，因而是一个根本不属于任何事物的性质；第一个可以对其应用的许多情形（如果我们采取它最重要的意义的话），我们没有理由认为第三个也可对其应用；而第三个无疑可以应用于许多第一个不能对其应用的情形；因此，根本没有什么三者的必然联系。

21. 刚才所区分的三个性质之间的这些关系，可以拿一个整体，即人体作例子来加以说明。人体是作为科学意义上的有机体的整体，“有机”一术语即源出于这一整体。

（1）在我们身体许多部分之间（尽管不是所有部分之间），实存着一种关系，这种关系在那据说为阿格里帕所作的关于肚子及其组成部分的一个寓言中得到了通俗的说明。我们能在它各部分之中发现，一部分的继续实存是另一部分继续实存的一个必要条件；而后者的继续实存也是前

者继续实存的一个必要条件。这无异于说，我们在人体内看到这样一些例子：两个事物在某一时间内并存，并具有一种互为因果的互相依赖关系——一种“互惠”关系。人们说身体的各部分构成一个“有机统一”，或者说它们彼此互为手段和目的，通常无非就是这个意思。毫无疑问，我们在这里看到生物的一个触目的特征。但是，如果就此断定这种互为因果的依赖关系仅仅为生物所显示，因此它足以确定生物的特点，那么这未免太轻率了。很明显，两个具有这种互为因果的依赖关系之事物，既可能其中任何一个都不具有内在价值，又可能一个具有而另一个则缺乏这种价值。它们并不必定互为任何意义上的“目的”，除非是在“目的”意味着“效果”这个意义上。并且很清楚，在这个意义上，整体不能是它任何一部分的目的。我们可以正确地拿“整体”跟它的一部分作对照来进行讨论，而这时我们事实上仅仅意指其余各部分。然而严格地说，整体必须包括它所有的各部分，而且任何一部分都不能是整体的一个原因，因为它不能是它本身的原因。因此，很明显，这种互为因果的依赖关系，对于具有这种关系的两个客体之中的任何一个的价值，并未作任何暗示；而且，即使二者碰巧都具有价值，它们之间这种关系也是一种不能在部分和整体之间成立的关系。

但是，(2) 情况也可以是这样，即我们的身体作为一个整体而具有的价值大于它的各部分价值之和；当人们说各部分是达到整体的手段的时候，可以意味着这一点。很显然，如果我们提出“为什么各部分竟会像它们现在这样呢”这一问题，那么，正确的答案是“因为它们所构成的整体具有这样多的价值。”可是，同样很显然，我们这样断定实存于一部分与一整体之间的关系，完全不同于当我们说“这一部分之所以实存，因为另一部分没有它就不能实存”时，我们断定实存于一部分与另一部分之间的关系。在后一情况下，我们断定两部分具有因果联系。然而在前一情况下，一部分与一整体不可能具有因果联系；但是，即使各部分也没有因果联系，我们断定实存于它们之间的关系也可以实存。一张图画的一切部分，没有那种为身体某些部分所具有的互为因果的依赖关系，

但是，并不具有这种关系的那些部分的实存，对整体的价值来说，却是绝对不可缺少的。在种类上，这两种关系是非常不同的，并且我们不能从一个的实存推断另一个的实存。因此，把它们二者包含在同一名称之中是没有什么益处的。而且，如果我们主张，一整体是有机的，乃是因为它的各部分（在有机这个意义上）是达到整体的“手段”；那么，我们务必不要主张：一整体是有机的，乃是因为它的各部分在因果关系上是相互依赖的。

22. 但是，最后（3），在“有机整体”这一术语目前流行的各种用法当中，最突出的一个意义却是：断定这样一个整体的各部分具有非整体的各部分不可能具有的一种性质。这就是想像，正像整体似乎不应该是整体之为整体，而是为了各部分的实存一样，各部分似乎不应该是各部分之为各部分，而是为了整体的实存；而且这不仅要理解为这样的意思，即任何特殊部分都不能实存，除非其他各部分也实存［这就是关系（1）存在于各部分之间的情形］，而且实际上还要理解为这样的意思，即该部分并不是独特的思想对象，即该部分是整体的一部分，而整体反过来又是它的一部分。稍稍反思一下，就足以证明这种想像是自相矛盾的。诚然，我们可以承认，当一特殊事物是一整体的一部分时，它确实具有不那样就不会具有的一个属性，即它是该整体的一部分这一个属性。然而所不能承认的是，这个属性改变了具有这个属性的事物的本性，或进入了它的定义。当我们想到该部分本身时，我们恰恰意味我们所断言的东西在这种情况下具有它是该整体的一部分这一属性；而且，正好主张它是该整体的一部分这一断言，暗指着它本身应该不同于我们对它所断言的东西。不然，我们就会陷于自相矛盾，因为我们所断言的不是它，而是某种别的东西——即它和我们对它所断言的东西二者——具有我们断言属于它的属性。总之，很明显，一部分在分析上并不包含它所属的整体或者该整体的任何其他一些部分。部分对整体的关系并不跟整体对部分的关系一样；而整体的定义恰恰是：整体在分析上包含断定是它的一部分的东西。此外，这一极端自相矛盾的学说是现代哲学受到黑格尔影

响——一种几乎扩大到整个正统哲学的影响——的主要标志。这就是反对抽象虚构的叫喊的一般含义：一整体总是它一部分的一部分！“如果你想要知道关于某一部分的真理”，人们告诉我们说，“你必须考虑的不是该部分，而是别的事物，即整体；因为部分无真实可言，而只有整体才是真实的”。可是，对部分来说，至少这样一点是真实的，即它是整体的一部分；而且，很清楚，当我们说它是如此的时候，我们并不仅仅意味着整体是它自己的一部分。因此，一部分“离开它的整体就不能有任何意思或意义”这一学说，必须断然加以抛弃。这一学说本身暗示着：“这是那个整体的一部分”这种陈述有一个意思，而为了使这种陈述可以有一个意思，主词和谓词二者必须具有不同的意义。因此，很容易看出，这一荒谬的学说是由于混淆（1）、（2）两种关系而产生的，而这两种关系固然可以真正是各个整体的性质。

（a）一部分的存在可以通过一个自然的或者因果的必然性跟它整体的其他各部连接起来；此外，正是一个整体的一部分的东西和已经不再是这样的一部分的东西，尽管在本质上彼此不同，但可以用同一个名字来称呼。现在举一个典型的例子：如果把一只手从人体上砍了下来，我们仍旧把它叫做一只手。可是，当一只手正是身体的一部分时，它无疑不同于一只死手；于是，我们很容易因此主张“正是身体一部分的手绝不是像它一旦不再是这样的一部分时那样的东西”，并且认为这样表达的矛盾实际上是事物的一个特征。然而，事实上死手从来不曾是身体的一部分；它只是部分地跟活手同一。它的那些跟活手的一些部分同一的部分，不管是否属于身体，都完全一样；因此，我们在它们当中找到无可辩驳的实例，说明同一事物在一个时间构成，而在另一时间却不构成所假定的“有机整体”的一部分。在另一方面，那些为活手、而不是死手所具有的诸性质，并不以改变了的形式实存于后者之中：它们在那里的确根本不实存了。按照一种因果必然性，它们的实存系于它们具有对身体其他各部分的这样一种关系，即我们说它们构成身体的部分一语时所表达的关系。此外，毫无疑问，如果它们始终并未构成身体的部分，它们定会

恰恰像它们构成身体的部分时那样。说它们跟死手的一些性质在本质上是不同的，说它们构成身体的部分，这是两个在分析上彼此不相关的命题。认为它们保有这些本质的不同而且并不构成身体的部分，并没有任何矛盾。

然而（b）当人们告诉我们一只活手离开它所属的身体，就没有任何意思或意义的时候，提出了另一种不同的谬论。“有意思或意义”通常是在“具有重要性”这个意义上来使用的；同时，这也可以意味着“或作为手段具有价值或作为目的具有价值”。于是，十分可能，甚至一只活手一离开它的身体，就会没有任何内在价值；尽管它为其一部分的整体，由于它的现存*，而具有巨大的内在价值。因此，我们很容易会说，它们作为身体的一部分具有巨大的价值，而如果就它本身来说，它就一点也没有价值；于是，它的整个“意义”就在于它对身体的关系。但是，事实上所讨论的价值显然根本不属于它。具有仅仅作为一部分的价值，等于根本不具有价值，而只是有价值的东西的一部分。可是，由于忽视这种区别，很容易从断言一部分作为一部分具有价值，否则就无价值，进而达到这样的臆想，即认为它作为一部分跟它不作为一部分也是不同的；因为两个不同价值的事物，在其他各方面必定是不同的，事实上这是真实的。所以，认为“同一事物在一个时候比在另一个时候具有较大的内在价值，因为它是前一个时候比后一个时候具有较大价值的整体之一部分”这样一种臆想，已经助长了下述自相矛盾的信念：同一事物可以是两个不同的事物；而且只在它的一种形式下，它才真正是它自己。

由于这些理由，我将在似乎方便的地方，在一个特殊意义上冒昧地使用“有机的”这一术语。我将用它来表明一个事实：即一个整体具有一个在总额上不同于它各部分的价值之和的内在价值。我将用它来表示这一点，而且仅仅表示这一点。这一术语将不暗指所讨论的整体的各部分之间的任何因果关系。而且，它将既不暗指“除了作为整体的各部分，各

* 现存（presence），又可译作“现有的存在”或者“出现”。——译者注

部分是不可想像的”，又不暗指“当它们构成这样一个整体的各部分时，它们所具有的一个价值不同于它们在不构成该整体的各部分的情况下所具有的价值”。如果在这个特别的和完全确定的意义上来理解一个有机整体对它各部分的关系，那么，它是伦理学必须加以认识的一个最重要的关系。这种科学的一个主要部分将从事比较各个不同善的相对价值；而且，如果假定两个事物无论什么时候构成一个整体，这个整体的价值不过是两者价值之和，那么，将要在上述比较中犯最大的错误。讲完了关于“有机整体”的这个问题，我们就把伦理学的工作要加以处理的各种问题都列举完了。

23. 在这一章中，我力求得出下列结论：(1) 伦理学的特点不是研究关于人类行为之各种断言，而是研究关于事物两个性质，即用“善”这一术语所表示的性质和用“恶”这一术语所表示的相反性质之各种断言。为了确定伦理学的各项结论，必须研究一切这种断言的真理性，但那些确定这一性质仅仅对一独特实存者的关系之断言除外（§§1—4）。(2) 伦理学的研究对象必须参照这一性质来下定义，而这一性质本身是单纯的和不能下定义的（§§5—14）。(3) 一切确定这一性质对其他事物的关系的断言有两类，而且仅仅有两类：它们或者确定事物本身在什么程度上具有这一性质，或者确定其他事物和具有这一性质的事物之间的因果关系（§§15—17）。(4) 在考虑诸事物具有这一性质的不同程度时，我们必须注意这个事实：一整体具有这一性质的程度可以不同于它的各部分具有这一性质的各个程度之和（§§18—22）。

注释:

[1]《伦理学的方法》，第一卷，第3章，§1（第6版）。

[2] 同上，第一卷，第4章，§1。

第二章

自然主义伦理学

24. 从第一章的各结论中可以看出，一切伦理学问题都可以归于三类之中的某一类。第一类只包含一个问题：有一个独特的属性，它对其他各事物的关系构成其余一切伦理研究的对象，它的本性是什么？换言之，“善”是什么意思？对这第一个问题，我已尝试作了回答。伦理学的领域必须参照这个独特的属性来确定，而它本身是单纯的、不可分析的、不能下定义的。还剩下关于这个属性对其他各事物的关系的两类问题。我们或者可以探问（1）这个属性在什么程度上直接属于哪些事物？哪些事物就其本身而言是善的？或者可以探问（2）用什么手段我们将能使世界上实存的事物尽可能好一些？本身最好的事物与其他各事物之间存在什么因果关系？

在本章和以下二章中，我打算讨论某些学说，因为它们就下述一问题，向我们提出了一个答案：什么就其本身而言是善的？我故意说一个答案，因为这些学说都具有这样一特征：即使没有错，它们也把伦理学研究大大地简化了。它们都认为只有一种事实的实存才有价值。然而它们还都具有另一特征：它们只举出这独一无二的一类事实来给惟一善的东西下定义的主要理由是：这类事实已被用来给“善”本身的意义下定义。因此，我把它们列为一类，并首先加以处理。换言之，它们全都是

关于目的或理想的学说；而它们之所以被采取，主要是由于犯了我称之为自然主义谬误的错误：它们全都把伦理学可能探讨的三类问题之中的第一、第二两类问题混淆起来了。确实，这一点正足以说明：它们为什么主张只有独一无二的一类事物是善的。说一事物应当是善的，已被认为这意味着它具有这种独一无二的性质，因此，（认为）只有具有这个性质的东西才是善的。这一推理似乎是十分自然的，然而它所表示的意思却是自相矛盾的。因为作这一推理的人们没有察觉到，他们的结论即“具有这个性质的东西是善的”是一个有意义的命题：它既不意味着“具有这个性质的东西具有这个性质”，也不意味着“‘善’一词表示一事物具有这个性质。”*可是，如果它不意味着这二者之中的任何一个，那么，这一推理跟它自己的前提就是矛盾的。

由此可见，某些关于“什么就其本身而言是善”的学说是建筑在自然主义谬误之上的；因此，为了说明它们之所以得到广泛的承认，主要是由于人们犯了这种谬误，我打算对它作一番讨论。这种讨论计划既要（1）进一步举例说明一个事实，即自然主义谬误确是一种谬误；换言之，我们都察觉到某一单纯的特质，而且我们用“善”这一术语主要表示的就是它（而不是别的什么）；又要（2）证明不是一事物，而是许多不同事物具有这一性质。如果不批判那些广泛流行、从而证实具有自荐能力的主要敌对学说，我就不能指望推荐这样一种学说，即主张各种善的事物之所以具有善性，并不是由于它们共同具有任何其他性质。

25. 为了方便起见，可以把我打算讨论的各种理论分为两类。自然主义谬误往往暗指：当我们想到“这是善的”时，我们所想到的无非是：所讨论的事物跟某一别的事物有着一确定的关系。可是，参照来给善下定义的一定事物可能是我称之为自然客体——其实存公认是一经验对象的某种事物——的东西，也可能是一个仅仅被推想实存于一个超感觉的实在的世界之中的客体。这两种类型的理论我打算分别加以处理。第二类

---

* 摩尔认为，“什么是‘善’”这类命题是“直觉”。——译者注

型的各种理论可以确切地叫做“形而上学的”理论，我将推迟到在第四章里予以考察。在本章和下一章中，我将处理那些由于假定善能参照一自然客体来下定义而获得广泛流传的理论；这就是我用“自然主义伦理学”之名，即本章标题所代表的那些理论。应当注意，我参照来给“形而上学的伦理学”下定义的那种谬误是同一类的；我无非是也把它叫做自然主义谬误。可是，当我们考察各种由于这种谬误而为人们所喜欢的伦理理论时，把那些认为善性在于对某一现世实存事物的一种关系的理论同那些不这样看的理论加以区别，似乎是比较方便的。在前者看来，伦理学是一门经验科学或者实证科学；因为它的各项结论全都能够运用经验观察和归纳法来予以建立。但形而上学的伦理学却不是这样。因此，这两种建立在同一谬误上的伦理理论有一个明显的差别。而各种自然主义理论，还可以作适当的区分。有一个自然客体，即快乐，它被看作惟一善的东西的频繁程度，也许跟其余各自然客体合算起来一样。此外，还有一理由，要把快乐主义单独加以处理。我认为，这类学说之所以流行广泛，是由于自然主义谬误的缘故，这跟任何其他学说是同样明显的；然而这类学说有一特殊的命运，因为有一位著作家*，尽管他首先清楚地揭露了它试图证明快乐是惟一善的东西时所运用的各种自然主义论证都有这一谬误，但他仍然主张快乐是惟一善的东西。因此，我打算把我对快乐主义的讨论跟对其他自然主义理论分开；在这一章中，我将处理一般自然主义伦理学，而在下一章中，我将特别处理快乐主义。

26. 因此，本章研究的对象是这样一些伦理理论，它们宣称除非具有除快乐以外的某一自然性质，就不会有内在价值；并且，它们之所以这样宣称，因为它们假定：成为“善”意味着具有所讨论的性质。我把这样的一些理论叫做“自然主义的”理论。因此，我把自然主义这个名称给予了探讨伦理学的一种特殊方法，即一种严格说来与任何伦理学的可能性毫不相容的方法。这种方法就是用一个自然客体的或者自然客体集团的

* 指西季威克。——译者注

某一性质来代替"善"；于是，就用某种自然科学来代替伦理学。一般说来，由于人们往往错误地（我认为如此）认为伦理学的对象以人类行为为限，这种用来顶替的科学是特别与人有关的科学之一。一般说来，像在密尔那里，心理学就是这种用来顶替的科学；像在克利福德教授以及其他现代作家那里，社会学就是这种科学。然而任何其他科学同样可以巧妙地用来顶替。当廷达尔教授建议我们"遵循物的规律"时，就含有同一种谬误，因为在这里建议用来代替伦理学的科学不过是物理学。因此，这个名称是完全具有普遍意义的，因为不管认为"善"意味着什么，这种理论仍然是自然主义。不管把"善"定义为黄的、绿的，或者蓝的，定义为喧嗓的或者柔和的，定义为圆的或者方的，定义为苦的或者甜的，定义为能产生生命的或者能产生快乐的，定义为所意愿的、所欲求的，或者所感觉的，不管可能认为"善"意味着这一些当中的哪一个或者世界上的任何其他客体，只要认为它意味着这些的理论都将是一种自然主义理论。我把这些理论都叫做自然主义理论，因为上述那些术语都表示简单或复杂的自然客体的单纯或复杂的性质；因此，在我开始考虑这些理论以前，把"自然"和"各自然客体"的意义加以确定是很适当的。

因此，我正在用、而且已经用"自然"表示作为各自然科学的研究对象，也作为心理学的研究对象的东西。可以说，它包括一切或者曾经存在、或者现在存在、或者将会存在一定时间的东西。如果我们考虑一下一个客体是否具有这样一种性质，即可以说它现在存在、或者曾经存在、或者将要存在，那么，我们就可以知道这样的客体是一个自然客体；而不是这样的任何事物都不是一个自然客体。例如，关于我们的心思，我们应当说它们昨天曾经存在，它们今天正存在着，也许它们将会存在一二分钟。我们会说我们昨天有过各种思想，而它们现在已经不存在了，尽管它们的效果仍然保留；而就这些思想曾经存在来说，它们也是自然客体。

关于"各客体"本身，在我刚才使用这个术语的那个意义上，固然没有什么困难。很容易说出其中哪些是自然的，哪些（如果有的话）不是自

然的。但是，当我们开始考虑各客体的各性质的时候，我们担心问题要困难一些。在各自然客体的各性质当中，哪些是自然性质，而哪些不是呢？因为我不否认，“善”是某些自然客体的一个性质；要知道，我认为其中某些是善的。可是，我已经说过，“善”本身并不是一自然性质。好，我检查这些性质也牵涉到它们在时间内的实存。我们能想像“善”不仅作为某一自然对象的一个性质，而且凭它本身而在时间内实存吗？依我看来，我不能这样想像它；而对于各客体的较大多数的性质——我称为自然的性质之性质——来说，它们的实存，在我看来是不以这些客体的实存为转移的。事实上，与其说它们是属于该客体的纯粹属性，不如说它们是构成该客体的各部分。如果把它们去除，就不会剩下任何客体，甚至一个赤裸裸的实质也不会剩下来；因为它们本身就是实质的，并且赋予客体所具有的全部本质。然而“善”却不是这样的。真的，如果像某些人要我们相信的那样，“善”是一种感情，那么它应在时间内实存。可是，这就是为什么认为“善”是这样，就犯了自然主义谬误。常常仍然可以很恰当地探问感情本身是否是善的。如果是这样的话，那么“善”本身不能跟任何感情同一。

27. 因此，那些宣称惟一善的东西就是事物在时间上实存的某一性质之理论，是“自然主义的”理论；而且，它们之所以这样宣称，因为它们假定“善”本身能够参照这样的一个性质来下定义。现在我们可以着手来考虑这样的一些理论。

首先，最著名的一条伦理准则就是宣传“依照自然而生活”的准则。这曾是斯多噶派伦理学的原则；然而由于有某种理由将该派的伦理学称为形而上学的学说，我不打算在这里加以处理。可是，同一格言在卢梭那里又出现了；而且，甚至今天，人们往往主张，我们应当做的就是依照自然而生活。现在让我们来考察通常形式的这种论点。很明显，第一，我们不能说任何自然事物都是善的，除非也许凭借我们以后要加以处理的某种形而上学的理论之力。如果任何自然事物都同样是善的，那么毫无疑问，通常所理解的伦理学就会化为乌有；因为从一种伦理学的观点

来看，没有比这样一点更为确定的了，即认为某些事物是恶的而另一些是善的；而且伦理学的目的无疑主要是给你提供一些一般法则，使你可以避免恶而赢得善。由于“自然”在依照自然而生活这一忠告中，显然不能应用于任何自然事物，那么，它究竟意味着什么呢？

这一格言似乎显示了一种模糊的想法，即认为存在自然善这样的东西；并且显示了一种信念，即认为：可以说由自然规定和确定什么将是善的，正像由它规定和确定什么将实存一样。例如，可以假定能够给“健康”下一个自然定义，自然规定了健康将是什么，从而可以说，健康显然是善的；因此，在这种情况下，事情已由自然来决定；我们只要乞灵于它，问它什么是健康，我们就知道什么是善的，我们就会把一种伦理学建筑在科学之上了。然而，健康的这种自然定义又是什么呢？我只能想像，运用自然的术语，健康应该定义为一个有机体的正常状态，因为疾病无疑也是一种自然产物。说健康是进化所保持的东西，或者说健康是拥有健康的有机体本身在生存斗争中倾向保持的东西，结果都是一样；因为进化论的要旨就是企图对某些生命形式是正常的、而另一些生命形式是异常的问题提供因果解释；进化论解释物种起源。因此，当人们告诉我们健康是自然的，我们可以推定这意味着健康是正常的；当人们告诉我们要把健康当作一个自然目的来追求的时候，这无非暗示正常的东西必定是善的；然而很明显，正常的必定是善的吗？譬如说，健康果真显然是善的吗？苏格拉底或者莎士比亚的出类拔萃是正常的吗？这难道不是异常和非凡的吗？我认为，首先非常明显，并不是一切善的都是正常的；恰恰相反，异常的东西往往比正常的要好一些，因为独特的出类拔萃和独特的恶劣显然必定不是正常的，而是异常的。但是，还可以说正常的仍然是善的；而且，我自己并不准备反驳健康是善的。我所主张的是：这一点务必不能认为是显然的，而必须看作是悬而未决的问题。宣布这一点显然就是在宣扬自然主义谬误；例如在新近的某些著作中，利用天才是病态和异常这一证据来宣扬务必不能鼓励天才的论点就是这样。这种论证是荒谬的，而且是荒谬透顶的。事实上，我们通常正

是把这个是好的，而另一个是坏的这一概念，包含在“健康”和“疾病”这些词中。然而，当试图给它们下一个所谓科学的定义的时候，运用自然的术语下的定义，即惟一可能的定义就是利用“正常的”和“异常的”而下的定义。于是，很容易证明某些通常认为极好的事物是异常的，从而推定它们是病态的。但是，除非借助于自然主义谬误，不能推定那些通常看作善的事物因此是恶的。实际上所证明的不过是：有时候，在“天才是善的”与“健康是善的”这两个通常判断之间存在着一种矛盾。这是没有充分认识到后一判断并不比前一判断多一丝一毫的根据来证明其本身的真理性，而二者都是完全悬而未决的问题。诚然，我们说“健康的”通常含有“善的”这个意思，这可能是真实的；然而这仅仅证明：当我们这样使用这个词的时候，我们并不是用它来表示医学上所指的同样事物。当健康一词用来表示某种善的事物时，“健康是善的”这一点根本丝毫没有证明下述一点：当这个词用来表示某种正常的事物时，健康也是善的。我们真不如说，因为“bull”*既可以表示矛盾百出的笑话，也可以表示某种动物，所以笑话和动物必定是同样的东西。因此，我们决不能因有人说“一事物是自然的”，就被吓唬而承认“它是善的”。“善”不能按照定义意味着任何自然事物；因此，任何自然的事物是否是善的始终是一个有待于探讨的问题。

28. 然而还可以在些微不同的意义上使用“自然”一词，暗示着它表示某种善的东西。这就是当我们谈到自然的爱情或者反自然的犯罪**时的情况。在这种情况下，似乎与其说意指所讨论的行为或感情是正常的或者是异常的，不如说意指它是必需的。就此而论，我们被劝导着去仿效生番和野兽。这无疑是一稀奇古怪的劝导；可是，其中当然可能有一定道理。在这里我无意去探究在哪些情况下我们某些人向母兽学习可能是有益的。我确实毫不怀疑存在这种情况。我所感兴趣的是：我认为时常被用来支持这种学说的某种理由——一个自然主义的理由。时常藏在这

* 英语bull一词可解作自相矛盾的笑话和公牛。——译者注

** 指鸡奸。——译者注

种教义的鼓吹者心底的一种想法是：我们不能改进自然。这种想法在下述意义上无疑是正确的：我们所能做的比事物现状好一些的什么事情，都将是一个自然产物。然而这不是那句话的意思；自然还是用来只表示自然的一部分；不过这时候，所指的这一部分与其说是正常的东西，不如说是生命所必需的东西的任意的最低额。当这个最低额被当做“自然的”——被当做大自然亲手所指出的生活道路——来宣扬的时候，自然主义谬误就被利用了。针对这种意见，我希望仅仅指出：尽管采取某些本身并非所欲求的行为，可以当做保持生命所必需的手段来加以原谅，但这却不是赞美它们的理由，或者劝导我们要以这些必需的简单行为来限制我们自己的理由，如果我们不惜采取一些在这个意义上不必需的行为，就可以改进我们的处境的话。大自然对可能的东西，确实设置了一些限制；它控制着我们可以用来获得善的东西的各种手段；并且，对于这个事实，我们以后会看到，实践伦理学无疑要予以注意。但是，当大自然被认为具有对必需的东西的偏爱时，必需的东西仅仅意味着达到预先假定为至善的一定目的所必需的东西；而什么是至善，大自然不能加以确定。尽管形而上学的研究很可能是无用的，但为什么我们要假定，仅仅为生命所必需的事物这一事实本身就比研究形而上学所必需的事物好一些呢？也许正因为活着使我们能够研究形而上学，活着是从事这种研究的必要手段，活着才值得哩！根据自然来作这类论证的荒谬性，卢森很早就发现了。“我曾经几乎要发笑，”在一篇公认为他所作的对话[1]中，加里克拉弟达斯说，“刚才，查里克利斯赞美无理性的野兽和西徐亚人的野蛮，当辩论最激烈的时候，他几乎悔不该生为一个希腊人。如果狮子、熊和猪不按照我的建议去做，这有什么奇怪呢？推理恰当地引导一个人加以选择的东西，绝不是那般不知推理为何物的畜牲们所能得到的；理由很简单，因为它们非常愚蠢。如果普罗米修斯或者别的神以人的智慧赋予它们每一个，那么它们就既不会生活在深山旷野，也不会互相蚕食。它们会像我们一样建筑庙宇，每一个都会生活在自己的家庭中心，并且它们会组成一个由共同的法律来约束的国家。野兽既然不幸而

不能利用预谋，去获得推理给予我们的任何善的东西，那么它们就会缺乏爱，这有什么值得大惊小怪的呢？狮子不讲爱，它们也不进行哲学思维；熊不讲爱，而原因是它们不懂得友情的甜蜜。只有人们凭着他们的聪明和知识，经过若干次试验，选择了最好的东西。”

29. 因此，在“自然”这一术语的上述两种通常的意义上，以一事物是“自然的”为理由，论证它是善的；或者以它是“反自然的”为理由，论证它是恶的，无疑都是荒谬的。然而这类论证却经常为人们所用。但是，一般说来，这类论证并不妄想提出一种有系统的伦理理论。在各种企图使乞灵于自然的见解系统化的尝试中，目前最流行的一种就是把“进化”这一术语应用于伦理问题，就是“进化论的”伦理学说。这种学说认为，“进化”的过程给我们指出了我们正在发展的方向，因此，就给我们指出了我们应该发展的方向，支持这种学说的著作家目前非常众多，声名极大；我打算选择其中最著名的著作家赫伯特·斯宾塞先生做例子。必须承认，斯宾塞先生的学说并不是利用自然主义谬误来维护进化论伦理学的最明显的例子。一个比较明显的例子是居约[2]的学说，他是近来在法国颇受欢迎的著作家，但不如斯宾塞那样有名。几乎可以把居约称为斯宾塞的弟子，他是一个露骨的进化论者和一个露骨的自然主义者；并且，我可以说，他似乎并不认为他跟斯宾塞有分歧是由于他持自然主义的缘故。他对斯宾塞的批评是关于这样一个问题：正像达到理想的动机跟达到理想的手段在什么程度上相符一样，“快乐”的目的跟“增加的生命”的目的在什么程度上相符。他似乎并不认为他在下述基本原则上跟斯宾塞有分歧：理想就是“以广度和长度来度量的生命的量”，或者就是居约所说的“生命的扩张和强度”。他似乎也不认为，在他为维护这一原则而提出的自然主义的理由上，他们有分歧。我没有把握确定他在这些点上跟斯宾塞有分歧。我将证明，斯宾塞在一些细节上利用了自然主义谬误；可是，关于他的各基本原理都发生下列疑问：他根本是一个快乐主义者吗？如果是的，那么他是一个自然主义的快乐主义者吗？如果情况是这样，我把他放在下一章中去讨论是比较适当的。他主张一种增加

生命的量的倾向是善的行为的惟一标准吗？或者他主张生命的这种增加是自然所指出的我们应该追求的一个目的吗？

在我看来，他的语言在不同的地方把这一切的臆说说得像真的一样，尽管其中有些是互相矛盾的。我将讨论一些要点。

30.“进化”之所以流行于现代，主要是由于达尔文对物种起源所作的一些研究。关于某些动物生命形态形成以及另一些形态死亡、消失的方式，达尔文作出了一个完全生物学的假说。他的理论认为，这至少可以部分地以下述情形来说明。当某些变种发生时（其原因大半还不知道），情况可能是这样：它们不同于它们的亲种，或者不同于当时存在的其他物种的某些变异，使它们有较大的能力在它们所处的环境中存在下去，不易被消灭。譬如说，它们比较能耐寒或者耐热，或者比较能适应气候的变化；它们有较大的能力从周围取得食物；有较大的本领逃避或者抵抗以它们为食的其他物种；比较适宜于引诱或驾驭异性。这样一来，它们就比较不易消亡；与其他物种相比，它们的数量就会相对地增多；而它们数量的每一增加都会有促使其他物种消亡的趋势。这是达尔文称之为“自然选择”的理论，又称为适者生存的理论。他把这样描写的自然过程称为进化。因此，可以非常自然地认为，进化意味着从低级到高级的进化。人们说，事实上，至少有一个通常称为高级的物种，即人类已经这样活下来了；而且，其中有的人还认为，像我们自己这样的优等种族已经表现出了一种比北美印第安人那样的劣等种族生存长久的趋势。我们杀死他们比他们杀死我们要容易些。进化论于是被描写成一种解释优等种族怎样比劣等种族生存长久的见解。例如，斯宾塞经常把“比较进化的”当做“比较高级的”的同义语来使用。但是必须注意，这并不是达尔文科学理论的一个组成部分。这种理论可以同样确切地解释，由于环境的改变（例如地球逐渐变冷），一种跟人不同的物种，一种我们认为无比低劣的物种会怎样比我们生存得长久。最适者生存并不像有的人所认为的那样，意味着最适宜于达到一个善的目的者，即最适应于一个善的结局者生存较长；它毕竟仅仅意味着最适于生存者生存较长。它是一种

具有巨大价值的理论，而这种科学理论的价值仅仅在于证明了产生某些生物学上效果的原因是些什么。至于这些效果是善是恶，它不能妄求加以判断。

31. 但是，现在让我们来倾听斯宾塞先生把进化应用于伦理学所说的话。

“我回头来说，”他说[3]，“在这两章中所阐明的我以为已经加以充分论证的主要命题。因为伦理学所处理的行为是一般行为的一部分，在对这一部分行为获得特殊理解之前，必须对一般行为获得普遍理解，这是一个真理。而我们要理解一般行为，就必须理解行为的进化；这是又进一步的真理。以这二者为指南，我们看到，伦理学以一般行为在其进化的最新各阶段上所采取的形态作为研究对象。我们也作出了这样的结论：行为进化上的这些最新阶段，就是生物的最高[4]类型当他由于数量的增多而不得不越来越在他的众伙伴面前生活的时候所表现的那些行为。并且从那里得到一个系论，即行为获得的伦理制裁[5]与下述情况成正比：活动具有越来越少的好战性质，越来越多的工业性质，不需要互相伤害或者彼此妨害，反而适宜于互助合作并为互助合作所推动。

“我们即将看到，进化论假说的这些含义跟人们以其他途径所达到的各种主要道德观念是调和的。”

好，如果我们严格按最后一句话来讲——如果斯宾塞先生真正认为这句话前面的各命题就是进化论假说的各个含义，那么，没有疑问，斯宾塞先生已经犯了自然主义谬误。进化论假说所告诉我们的一切就是：某些种行为比其他行为要进化一些。而事实上这就是斯宾塞先生在有关两章中所力图证明的一切。此外他还告诉我们，已经证明的一件事就是行为获得伦理制裁跟行为表现某些特征成比例。他试图证明的不过是：行为越表现那些特性，它就越比较进化。因此，很清楚，斯宾塞先生把获得伦理制裁跟比较进化视为同一，这是严格地从他的话里得出来的。可是，斯宾塞先生的语言是非常暧昧的。我们将立即看到，他似乎认为他的语言在这里所暗示的意思是错误的。因此，我们不能把下述意见当

做斯宾塞先生的确定见解："较好的"无非意味着"比较进化的"；乃至"比较进化的"东西因而是"较好的"。然而我们有权利主张，他受到了这些意见的影响，从而受到了自然主义谬误的影响。只有假定有这种影响，我们才能说明：他对自己究竟证明了什么是不清楚的，以及为什么尽管他说自己已经证明了比较进化的行为是比较好的，而实际上他连任何这样的尝试都未做过。我们要找到证明下述一点的任何尝试是徒劳的："伦理制裁"与"进化"成比例，或者生物的这一"最高"典范表现了最进化的行为。然而斯宾塞先生却断言这是事实。因此，作出这样的假定是无比公平的：他没有充分意识到这些命题多么迫切需要证明——"比较进化"是跟"高级"或"较好"完全不同的东西。诚然，可能有这样的真实情况，即比较进化的东西同时也是高级的和较好的。可是，斯宾塞先生似乎没有察觉到，肯定其一无论如何不等于肯定其二。他啰啰唆唆地论证某些种行为是"比较进化的"，于是告诉我们他已经证明它们获得了成比例的伦理制裁，却没有提出任何这样的警告：他省去了证明中的一个最重要的步骤。毫无疑问，这就足以充分证明，他没有了解到那个步骤是何等重要。

32. 不管斯宾塞先生自己错到什么程度，刚才谈的也可以用来说明那些自称把伦理学的"基础"放在"进化"之上的人们不断地犯的那种谬误。但是，我们必须立即补充说，斯宾塞先生在别处极力宣扬的见解却是根本不同的一种。为了公平对待斯宾塞先生，把这一点简要地讨论一下将是有益的。这种讨论之所以富有教益，部分是由于斯宾塞先生对这种见解与上述"进化论者"的意见的关系缺乏明确的表示；部分是由于有理由怀疑，他在这种见解上也受到了自然主义谬误的影响。

我们已经看到，斯宾塞先生在他第二章的末尾似乎宣称，他已经证明行为的某些特征是其伦理价值的一个量度。他似乎认为，仅仅通过对行为的进化的考虑，他就已经证明了这一点；除非我们把"比较进化的"理解为"伦理学上较好的"的惟一同义语，无疑他根本没有提供这样的证明。接着他立即预告，他将证明这一肯定的结论"跟人们以其他途径所达

到的各种主要道德观念是调和的”，从而证实这一结论。可是，当我们翻到第三章的时候，我们却发现，他实际做的是完全不同的事。他在这里断言，要确定“行为越进化越好”这一结论需要一种崭新的证明。这一结论将是错误的，除非我们迄今毫无所闻的某一命题是真实的——除非这样的一个命题是真实的：人生整个说来是愉快的。于是，他自称得到人类“各种主要道德观念”的支持的伦理学命题变成了“人生是善是恶，依其是否带来过剩的适意心情*而定”的命题（§10）。因此，在这里斯宾塞先生似乎不是伦理学上的进化论者，而是伦理学上的快乐主义者。任何一行为之所以比较好，并不是因为它比较进化的缘故。进化的程度至多可能是伦理价值的一个标准。如果我们能够证明这样一个极端困难的通则：即比较进化的整个看来往往是比较愉快的，那么它才是那样的。很明显，斯宾塞先生在这里抛弃了“较好的”跟“比较进步的”的自然主义的同一；然而很可能他受到了另一自然主义的同一——“善”跟“愉快”的同一的影响。很可能斯宾塞先生是一个自然主义的快乐主义者。

33. 让我们来审查斯宾塞先生自己的话。在该书第三章开头。他企图证明，我们把“对自己或者别人的生命有裨益的作为”叫做“善”，而把“直接或间接导致特殊或普遍的死亡的作为”叫做“恶”（§9）。于是他问道：这样来叫它们“是否作了任何假定？”“是的”，他回答说，“作了一个具有极大意义的假定—— 一个构成一切道德评价基础的假定。在开始任何伦理讨论之前，要明确提出和回答的问题是一个近来异常激动人心的问题：活着值得吗？我们将抱悲观态度呢？还是将抱乐观态度呢？…… 任何关于行为善恶的判定都因这一问题的答案而定。”然而，斯宾塞先生并没有立即着手作答。他反而提出了另一问题：“这些不能调和的意见（悲观主义者和乐观主义者的意见）有什么共同的东西吗？”并且，他马上发表了下述表明来回答这个问题：“有，有一个悲观主义者们和乐观主义者们都赞同的公理。他们双方的论证都假定为自明的是：人生是善

* “过剩的适意心情”即“乐大于苦的心情”。——译者注

是恶，依照是否带来过剩的适意心情而定”（§10）。该章其余部分就是专心致力于辩护这一声明；最后斯宾塞先生把他的结论表述如下：“没有一个学派能够避免把心情的一种值得欲求的状态——不管是把它叫做满足、享受或者幸福——当作终极的道德标的。在某一场合，在某一时候，对某个人或某些人来说，快乐是这一概念的一个确定不移的因素”（§16末尾)。

在这一切当中，我希望引起大家注意的有两点。第一点，斯宾塞先生始终没有清楚地告诉我们，他认为什么是快乐与进化在伦理理论上的关系。十分明显，他的意思当然是：快乐是惟一真正值得欲求的事物；而其他各个善的事物只有在它们是使它存在的手段这个意义上才是“善的”。断言它是“终极的道德标的”或像他以后所说的是“至高无上的目的”（§62末尾)，当然只能意味着这一点。如果是这样的，那么，当然可以推定“比较进化的行为”之所以好于“比较不进化的行为”仅仅因为它相应地产生较多的快乐。可是，斯宾塞先生告诉我们，下述两个条件合起来能够充分证明比较进化的行为是比较好的：(1) 它会倾向于引起更多的生命；(2) 活着将是值得的，或者将包含快乐的一种余额*。我要强调指出的一点是：如果这些条件是充分的条件，那么快乐不可能是惟一善的东西。即使斯宾塞先生的第二个命题是正确的，也即引起更多的生命是引起更多的快乐的一个方法，但并不是惟一的方法。十分可能，一个比较强烈而均匀地呈现的生命的较小的量会比一个仅仅“值得的”生命的可能最大的量，提供较大的快乐的量。在这种情况下，根据快乐是惟一值得拥有的东西这种快乐主义者的假定，我们势必宁取生命的这个较小的量，因而按照斯宾塞先生的说法，宁取这个比较不进化的行为。因此，如果斯宾塞先生是一个真正的快乐主义者，那么生命提供快乐的一种余额这一事实并不像他似乎认为的那样，足以证明比较进化的行为是比较好的东西。如果斯宾塞先生要我们理解它是充分的，那么他关于快乐的见解不可能是认为快乐是惟一善的东西或者“至高无上的目的”，

* 指人生乐大于苦。——译者注

而只能是认为它的一个余额是最高目的的一个必要要素。总之，斯宾塞先生似乎主张，只要生命能提供快乐的一种余额，多一些生命肯定比少一些好；而这种论点跟快乐是“终极的道德标的”这一命题是矛盾的。斯宾塞先生暗指，在两个提供同样的快乐总量的生命量之中，大的仍比小的略胜一筹。如果是这样，那么他一定主张，生命的量或进化的程度本身是价值的一个决定性条件。因此，他使我们很怀疑，他是否一面支持比较愉快的东西是比较好的（仅仅因为它是比较愉快的）这一快乐主义者的命题，一面仍坚持比较进化的东西是比较好的（仅仅因为它是比较进化的）这一进化论者的命题。

而我们必须提出的第二个问题是：根据一些什么理由，斯宾塞先生赋予快乐那个他所赋予的地位呢？我们晓得，他告诉我们，悲观主义者们和乐观主义者们双方的“论证都假定为自明的是：人生是善是恶，依其是否带来过剩的适意心情而定”；并且为了改进这种说法，他进一步告诉我们说：“因为公开的或含蓄的悲观主义者和这一形式的或那一形式的乐观主义者们合起来，就组成一切人，因此，这一公理是普遍承认的。”（§16）当然，十分明显，这些说法是绝对错误的。然而斯宾塞先生为什么认为它们是正确的呢？而且，更重要的是，为什么斯宾塞先生认为这一公理本身是真实的呢（斯宾塞先生没有把这一问题同前一问题十分清楚地加以区分）？斯宾塞先生自己告诉我们，他的“证明是”：把“善”、“恶”“二词颠倒地加以应用”——把“善”一词应用于其“总结果”是痛苦的行为和把“恶”一词应用于其“总结果”是快乐的行为——“会造成荒唐”（§16）。他没有说，这是否是因为设想把我们用“善”一词所表示的特质真正应用于痛苦的东西是荒唐的。然而即使我们假定他是这个意思，并且即使有这样造成的一些荒唐事情，很明显，他仅仅证明了痛苦的事情就此而论，应被看作坏的，而愉快的事情就此而论，应该看作好的，这根本没有证明快乐是“最高目的”。但是，有理由认为，斯宾塞先生所意味着的东西的一部分是自然主义谬误：他想像“愉快的”或者“产生快乐的”就是“善”一词的意义。而“荒唐”就是由此而来的。无

论如何，可以肯定，他没有把这个可能的意义同那个承认“善”表示一个独一无二、不可下定义的特质之意义加以区分。确实，当他说“除了运用幸福的各术语”不能给“德性下定义”（§13）这句话的时候，自然主义的快乐主义者的原则就十分完全地包含在其中了；不过，我在上面已经指出，我们不能始终如一地把斯宾塞先生的话当作发现任何确定意义的一定线索，只因他常常用他的话表示几个互相矛盾的替换物——自然主义的谬误就是这种情况下的一个这样的替换物。毫无疑问，不可能发现斯宾塞先生提出了任何进一步的理由来支持他的确信：快乐是最高目的，而且普遍承认如此。他似乎始终假定，我们必须用善行来表示能产生快乐的，而用恶行来表示能产生痛苦的。因此，就他是一个快乐主义者而论，他好像是一个自然主义的快乐主义者。

关于斯宾塞先生就说这些。当然，非常可能，他关于伦理学的论述包含许多有趣的和有益的意见。确实，斯宾塞先生的主要见解似乎是：快乐是惟一善的东西；对进化方向的考虑是判断我们赢得最大快乐之路的非常好的一个标准。并且这种见解是他十分清晰地、十分经常地意识到的。如果他能证实快乐的总量往往跟进化的总量成正比，又能弄清楚什么行为是比较进化的，那么这一理论将是对社会学科学的一个极有价值的贡献，甚至它将是对伦理学的一个有价值的贡献，如果快乐是惟一善的东西的话。然而上面的讨论已经清楚地表明：如果我们对一位伦理哲学家所要求的是一种科学的、有系统的伦理学，而不只是一种自称“以科学为基础的”伦理学；如果我们所要求的是对伦理学的各个基本原理作清晰的讨论，并说明一种行动方式之所以好于另一种方式的各个根本理由；那么，斯宾塞先生的《伦理学原理》离开这些要求是无限遥远的。

34. 剩下来的不过是要说清楚，在流行的关于进化论对伦理学之关系的各种见解当中，究竟什么是确实荒谬的；而对于这些见解，斯宾塞先生究竟在什么程度上打算予以赞助似乎是很不明确的。我建议把“进化论者的伦理学”这一术语只用来代表这样的见解：为了发现我们应该走的

方向，我们只需要考虑“进化”的趋势就成了。必须把这种见解跟其他一般会同它混淆起来的某些见解细心地加以区分。（1）例如，可以认为，生物至今发展的方向事实上就是进步的方向。可以认为，“比较进化的”东西事实上也是比较好的。这种见解并不包含任何谬误。然而如果它要指导我们将来应如何行动，那么它就难免要作一种漫长而艰苦的考察，即对比较进化的东西的优越性恰恰所在的那些点的考察。我们不能假定，因为进化整体看来是一种进步，所以比较进化的东西不同于比较不进化的东西的每一点，都是前者比后者好的一点。根据这种看法，对进化过程所作的简单考虑决不足以告诉我们，什么是我们应当采取的方针。我们必须使用一切作严格的伦理学讨论的方法，以便对进化的各不同结果作出正确的评价——把价值较大的同价值较小的加以区分，并把这二者同那些无异于其原本、甚至劣于其原本的加以区分。根据这种看法，事实上很难看出，进化论究竟怎样能对伦理学有所帮助，如果全部所意味着的不过是进化整体看来已是一种进步的话。断言进化已是一种进步这一判断本身是一个独立的伦理判断；即使我们认为，它比任何在逻辑上必须使它得到证实的细节判断都确定而明显，我们也肯定不能用它来作为推论细节的论据。总之，毫无疑问，如果这就是认为存在于进化论与伦理学之间的惟一关系，那么进化论对伦理学的影响并不像我们实际发现人们所断言的那样重要。（2）我已经说过，似乎作为斯宾塞先生的主要见解的见解，也可以被认为没有谬误。可以认为，尽管比较进化的东西本身并不是比较好的东西，但由于其伴随物，它却是比较好的东西的一个标准。然而，如果肯定这种见解，显然首先必须对伦理学的基本问题，即究竟什么是比较好的这一问题作详尽的讨论。我已经指出，斯宾塞先生在论证快乐是惟一善的东西的过程中，完全省略了这种讨论；并且，我将立即证明，如果我们尝试作这种讨论，我们将不会得到如此简单的结果。如果善的东西是不单纯的，那么我们决不会发现进化论是它的一个标准。我们将不得不建立两组非常复杂的论据之间的一种关系；而且，一旦我们确定哪些是善和什么是它们的比较价值，我们就绝对不

会需要用进化论来作如何赢得最高额的标准。因此，我们又很清楚：如果这就是所想像到的存在于进化论与伦理学之间的惟一关系，那么就很难认为，这种关系证明了人们把任何伦理学上的任何重要性赋予进化论是有理的。最后，(3) 可以认为，尽管进化论不能帮助我们发现我们哪些努力的结果是最好的，但是，它在发现什么是可能得到的和什么是获得它的手段这一方面，一定会有一些帮助。不可否认，这种理论在这方面可能真正对伦理学有些用处。然而，毫无疑问，一般并未发觉应该明确地、独一无二地把这个微末的、辅助的意义赋予它。因此，正由于这些关于进化论对伦理学之关系的正确意见认为这种关系无足轻重这个事实，我建议把“进化论的伦理学”一词只用来代表那种把这两个名字*联结起来、其荒谬悖理我们已予证明的典型见解。这种见解就是认为：我们应当朝着进化的方向前进，仅仅因为它是进化的方向。从各种自然力量正不断地在那个方面工作这一点，推定那是正当的方面。我已经极力证明：且不说我即将处理的各种形而上学的假定，这一见解是极端错误的。它仅仅凭借着一个混乱信念：由于某种未知的原因，善不过意味着大自然正在不断起作用的方面。而且，它因此还包括另一个在斯宾塞先生关于进化的整个论述中表现得异常突出的混乱信念。因此，进化究竟是不是大自然正在不断起作用的方面呢？在斯宾塞先生所给予该术语的意义上，以及在可以认为比较进化的东西事实上就是高级的任何这样一个意义上，进化只表示一个暂时的历史过程。我们没有一丝一毫的理由相信，事物在将来会永远继续进化，或者事物在过去始终在进化着。因为在这个意义上，进化论并不表示一个像引力定律那样的自然定律。达尔文的自然选择理论确实描述了一条自然定律；它说，在某些特定条件下某些结果往往会发生。然而斯宾塞先生以及一般人所理解的进化论，却表示某种完全不同的东西。它仅仅表示在特定时间内实际发生的一个过程，因为这段时间开端的各个条件偶然具有某一性质。我们不能假定，

* 指进化论和伦理学。——译者注

这些条件将会始终给予，或者已经始终给予；并且，它只是这样的一个过程：按照自然定律，这个过程必须跟着这些条件，而不是跟着其他一些条件而发生，并且整个看来，似乎也是一种进步。恰恰是同样的自然定律（例如达尔文的自然定律）会在其他一些条件下，不是使进化，即不是使从低级到高级的发展，而是使叫做退化的相反过程成为不可避免。可是，斯宾塞先生却经常这样谈论人类发展中所例示的这个过程，似乎它具有一条普遍自然定律的全部威严；而我们却没有理由相信它不同于一个暂时的偶然事件；要知道，这种事件不仅需要某些普遍的自然定律，而且需要在一定时间内事物的一定状态的存在。问题中所牵涉的那些定律无疑不过是这样的：它们在其他一些环境中将允许我们推论的不是人类的发展，而是人类的消灭。而且，我们没有任何理由相信：环境将始终是对进一步的发展有利的，同时大自然将始终会在进化方面不断地工作着。这些看来，认为进化论对伦理学作了重大阐明的观点似乎是由于双重的混乱。我们对这一过程的重视是由于它被描写成一条自然规律而引起的。可是，在另一方面，我们对于各条自然规律的重视会因之锐减，如果我们头脑里没有想到这个值得欲求的过程是其中之一的话。认定一条自然规律因此而值得重视，就犯了自然主义的谬误；但是，也许谁也不会犯这种谬误，要不是某种确实值得重视的东西被描写成一条自然规律的话，如果明确地认识到，认定大自然站在这个善的东西一边是没有得到任何证明的，那么认为无需作这种证明的倾向也许要小一些，因为利用别的论据，可以证明：这样认为是荒谬的。于是，如果明确地认识到上述两种荒谬的意见确是荒谬的；那么很清楚，进化论对伦理学可以说的话确实是太少了。

35. 在这一章中，我已经开始批判某些伦理见解，这些见解之所以有影响，仿佛主要是由于它们乞灵于自然主义谬误的缘故，而这种谬误就是把我们用“善”所表示的单纯概念看作跟某一别的概念同一。它们是这样一些见解，这些见解自称要告诉我们什么就其本身而言是善的；而我对它们的批判主要为了（1）得到一个消极结果，也就是说，我们没有理

由假设，它们宣称是惟一善的东西真是那样，(2) 进一步举例说明在第一章中已经确定的积极结果，即伦理学的各基本原理必须是一些综合命题，这些命题主张哪些事物在什么程度上具有一个可以叫做"内在价值"或者"善"的单纯的和不可分析的性质。本章开始 (1) 把要批判的各种见解，分为 (a) 那些假定"善"可以参照某种超感觉的实在来下定义，并断言惟一善的东西就是这种实在；因此可以称之为"形而上学的"见解的见解，(b) 那些把同样的地位给予某种自然客体，因此可以称之为"自然主义的"见解的见解。在各种自然主义的见解当中，对于那种把"快乐"当作惟一善的东西的见解将要作最充分和最郑重的研究处理，因此留待第三章处理；一切其他形式的自然主义可以通过对几个典型例子的分析，首先加以解决 (§ §24—26)。(2) 有些人通常宣扬"自然的"东西；我们首先把这种见解当作除快乐主义以外的自然主义见解的典型来加以处理。已经指出，"自然的"在这里可以意味着"正常的"或者"必需的"，而无论"正常的"东西，还是"必需的"东西都不能郑重地假定总是善的或者是惟一善的事物 (§ §27—28)。(3) 但是，一个更重要的典型却是"进化论的伦理学"，因为它公然宣称是能够自成体系的。认为"比较好"意味着比较进化"这一荒谬主张的影响，已经通过对赫伯特·斯宾塞先生的伦理学的考察说明了；并且我们已经指出，如果没有这种主张的影响，很难说进化论跟伦理学有任何重要关联 (§ §29—24)。

注释：

[1] Ερωτεζ，436—7。

[2] 参看*Esquisse d'une Morale sans Obligation*, par M. Guyau，4me édition. Paris: Alcan, 1896 (居约，《无义务道德概论》，巴黎：阿尔岗，1896年，第四版)。

[3] 《伦理学原理》，第二章 §7 末尾。

[4]、[5] 着重符号是我加的。

第三章

快乐主义*

36. 在这一章中，我们必须处理一切伦理学原理当中也许最著名和流行最广的一条原理：除了快乐什么也不是善的。我说过，在这里处理这条原理的主要理由是：快乐主义大抵是以自然主义伦理学的形态出现的；换句话说，快乐之所以如此普遍地被认为是惟一善，几乎完全是由于：快乐似乎以某种方式已包含在“善”的定义之中——快乐似乎就是该词所表示的意义。如果是这样，那么快乐主义之所以流行，主要是由于人们犯了我称之为自然主义谬误的谬误，即由于未能认清我们说“善”所意味着的那个独一无二的不能下定义的特质。情况确实如此；因为我们确有一个万分有力的证明：在一切快乐主义者的著作家当中，只有西季威克教授一人清楚地认识到，我们说“善”意味着某一不可分析的东西，因而他着重指出：如果快乐主义是真实的，那么，它自以为真实这一论点只能以自明为根据——我们必须说“快乐是惟一善的东西”是一单纯的直觉。西季威克教授认为：必须使他所谓直觉主义的“方法”与他所谓功利主义和利己主义的其他可取的“方法”同时发生效力，而实际上使前者作为后者的基础来发生效力。并且，他认为这是一个新的发现。这一点几乎是不容怀疑的。我们看到，以前的快乐主义者没有明确地、一贯地认识到这样一个

* 或译幸福主义。——译者注

事实，即他们的基本命题包含这样一个假定：可以直接察觉到某一个独一无二的属性单单属于一切实存者当中的快乐。他们未强调这个真理如何绝对不受其他一切真理的影响；要是他们了解这个事实，他们怕不会不加以强调。

而且，即使没有明确地意识到所包含的这个假定，也很容易看出，如何应该把这个独特地位给予快乐。由于一个万分明显的理由，快乐主义是任何一个开始对伦理学进行思维的人很自然地得到的第一个结论。极易注意到我们喜欢某些事物这个事实。我们欣赏的各事物与不欣赏的各事物，形成两个经常为我们所注意且不会弄错的类别。然而把我们赞成一事物这一点同我们喜欢一事物这一点加以区分就比较困难。只要我们考察一下这两种心情，那么即使它们往往一起发生，我们定会看出它们是不同的，但是，我们极难看出它们在哪一方面不同，或者这一不同无论如何要比一种欣赏与另一种欣赏之间的、非常明显但又非常难于分析的其他许多不同更为重要。极难看出我们说“赞成”一事物意味着感觉到该事物具有某一属性，即确定伦理学的独特领域的那个属性，而在对一事物的欣赏之中，却并不包含那样的独一无二的思想对象。我们发现最近问世的一本伦理学著作中所表现的那种俗不可耐的错误是再自然也没有的了：“我们说过，原始的伦理事实就是某事物得到赞成或者遭到反对；换言之，某些事件在感觉上、知觉上或在观点上的理想的再现，总是伴随着一种快乐或痛苦的情绪。”在通常的语言里，“我想要这个”，“我爱这个”，“我在乎这个”是常常作为“我认为这个是善的”的同义语来使用的。这样一来，人们十分自然地认为，没有不同类别的伦理判断，只有“所欣赏的事物”这一类；尽管我们并不总是赞成我们所欣赏的东西，这是一个即使并非十分普遍、但却十分清楚的事实。当然十分明显，从认为“我认为这个是善的”跟“我喜欢这个”同一这一假定，按照逻辑不能推定只有快乐是善的。可是，另一方面，也极难看出从这样的假定可以按照逻辑推断出什么来；而这样的推定势必暗示它自己，这似乎是非常自然的。稍稍研究一下通常讨论这个主题的文字就足以证明：这种

性质的逻辑混乱是极其普遍的。而且，正是那些犯了自然主义谬误的人们，必定不能明确认识“这是善的”这个命题的意义——他们必定不能把这个命题同其他相仿的命题加以区别。如果情况是这样，那么当然不可能清楚地发觉它们之间的各个逻辑关系。

37. 因此，有足够的理由认为，快乐主义通常是自然主义的一种形态——人们之所以接受它，通常是由于犯了自然主义错误。诚然，只有当我们揭露了这种谬误时，只有当我们清晰地意识到“善”所意味着的那个独一无二的客体时，我们才能给快乐主义下这样一个精确定义：除了快乐什么也不是善的。因此，人们可能会提出这样的指责：在我抨击这种徒具快乐主义之名的学说时，不过是抨击一种从来没有真正为人所主张过的学说。但是，主张一种学说而没有清晰地意识到你所主张的究竟是什么，这却是十分常见的。虽然当快乐主义者论证他们所谓快乐主义的时候，我承认，为了想像他们的论证是有效的，他们心里想的必须不同于我所下定义的那个学说，但是，要得出他们所得出的结论，他们心里却又应该想着这一学说。假如我驳倒了这样的一个命题，即除了快乐什么也不是善的，我就驳倒了历史上的快乐主义；我作这种假定的理由实际上是：尽管快乐主义者们极少以这种形式来陈述他们的原理，快乐主义以这种形式所表达的真理性决不能从他们的论证中引导出来，但是，他们的伦理学方法，按照逻辑不能从任何其他学说推导出来。快乐主义方法自恃能为我们发现不能用其他方法获知的一些实践真相的任何口实，都是根据这样一条原理：会带来快乐的最大余额的行为方针必定是正确的方针。并且，在没有确实证明“快乐的最大余额总是同通常并不企求取得的其他各种善的最大余额相合”这种情况下，这条原理只有在快乐是惟一善的条件下才是正确的。确实，几乎不能怀疑快乐主义者们在下述一点上有什么区别：在争论的各个实际问题上，主张快乐俨然是惟一善的东西。由于这一理由及其他理由，把这一条视为快乐主义的惟一的伦理学原理是合理的，并且，我希望通过本章的整个讨论使这一点得到更进一步的证明。

因此，我用快乐主义表示这样的学说，它主张只有快乐作为目的是善的；这里的“善”一词，是在我力求指出不能下定义的意义上来使用的。而主张快乐以及其他一些事物作为目的是“善”的学说并不是快乐主义；并且，我将不驳斥其真理性。但主张除快乐以外的其他一些事物作为手段是“善”的学说，根本不跟快乐主义矛盾；因为一位快乐主义者并不限于主张只有快乐是善的，如果像我们通常所做的那样，他把作为达到一个目的的手段的“善”的东西以及这目的本身都包含在“善”之中的话。因此，当我抨击快乐主义时，我仅仅抨击这样的学说，它主张只有快乐作为目的或者就本身而言是善的。我既不抨击这样的学说，它主张快乐作为目的或者就其本身而言是善的；我也不抨击关于什么是我们所能采取的最好手段，以获得快乐或者达到任何其他目的的任何学说。一般说来，快乐主义者们所推荐的行为方针跟我所要推荐的是十分相似的。我同他们争论的，并不是关于他们的大多数经验结论，而仅仅是关于他们似乎认为足以证明其结论的那些理由；并且，我极力否认其结论的正确性是任何足以推定其原理的正确性的根据。一个正确的结论往往可以运用荒谬的推理得出来，并且绝对不能从一位快乐主义者善良的生活或者德性的箴言推定他的伦理哲学也是好的。我所关心的仅仅是他的伦理哲学；我所驳斥的是他推理的卓越性，而不是他作为一个人、甚至作为一个道德教员的品质的卓越性。也许认为我的争辩是无关紧要的，但没有根据认为我是不正确的。我所关心的仅仅是知识，即我们应当正确地进行思维，而不管就所达到的某种真理而言这是多么无关紧要；我姑且不说这种知识会使我们成为更有益的社会成员。如果一个人对知识本身是不在意的，那么我对他就没有什么可说的了。只是不该认为，因为对我所要说的缺乏兴趣，就有理由把它看作是不真实的。

38. 由此可见，快乐主义者主张：除了快乐，其他一切事物，无论行为、德性或者知识，无论生命、自然或者美，绝不是因其本身的缘故，也绝不是其本身作为目的，而只是作为获得快乐的手段或者因为快乐的缘故才是善的。这种见解为苏格拉底的门人阿里斯底波及其创立的昔勒

尼派所主张，为伊壁鸠鲁及其信徒所赞同；在现代，则主要为自称“功利主义者”的哲学家们，如边沁和密尔所信奉。我们已经看到，赫伯特·斯宾塞也说他持有这种见解；并且我们将看到，西季威克教授也持有这种见解。

然而，上面说过，这一切哲学家们用快乐主义所表示的意义以及他们认其为真实学说的理由，或多或少是彼此不相同的。因此，很明显，问题完全不像初看那样简单。我自己的目标是要十分清楚地证明：如果要使这一理论成为严谨的理论，如果从它的概念中消除一切混淆不清和前后矛盾，那么它的含义必定是什么。并且，一旦做到了这一点，我认为就会看得很清楚：一切为了说明其真理性而提出的不同理由实际上是非常不适当的；它们不是支持快乐主义，而不过是支持某种与其混同的其他学说的理由。为了达到这一目标，我打算首先讨论密尔在一本名为《功利主义》的书中所陈述的学说。我们会发现密尔关于快乐主义的概念和论证恰好代表着很大一派快乐主义著作家们。对于这种有代表性的概念和论证，西季威克教授大力提出了一些严肃的反对意见；在我看来，这些反对意见是不容争辩的。但我将力求用我自己的话来提出这些反对意见，并且将进而考察和驳斥西季威克教授自己的更为谨严的概念和论证。这样，我认为，我们就考察了快乐主义者学说的整个领域。从讨论中会看出，决定什么本身是否是善的，绝不是一件轻而易举的事物；并且，在这一方面，这种讨论将提供一个很好的例子，说明什么是试图获得关于最根本的一类伦理学原理的真理所必须采取的方法。将特别明显的是，必须永远记住两条关于方法的原则：（1）务必不要犯自然主义的谬误；（2）务必要注意手段与目的之间的区别。

39. 于是，我打算从研究密尔的《功利主义》* 开始。该书对许多伦理学原理和方法作了探讨，其鲜明酣畅是令人赞叹的。密尔暴露了不少事先不作反思就着手处理伦理学问题的人们必定犯的简单错误。可是，

---

* 约翰·密尔，《功利主义》，唐钺译，北京：商务印书馆，1962年版。下面有关引语的译法曾参考该书译文，但为了照顾本书译文的前后联系，作了某些变动。——译者注

我所关心的是密尔自己似乎犯了的那些错误，而且仅仅以有关快乐主义原理的错误为限。让我重说一下，那原理是什么。我说过，即快乐是我们应当企求的惟一事物，即作为目的并因其本身的缘故是善的惟一事物。现在让我们来看看密尔，他是否这样来叙述所争论的问题。“快乐”，他开始论证时说，“和免除痛苦作为目的是惟一值得欲求的诸事物”*；并且他在结束时说：“认为一客体是值得欲求的(除了因为它的后果之外)与认为它是令人愉快的是一回事”**。除去其中显然存在的混乱不谈，这些说法合起来似乎包含我说的那条原理；如果我能成功地证明密尔提出的理由不能证明这些说法，那么至少必须承认，我既非同影子开战，亦非摧毁稻草人。

可以看到，密尔在他的第一种说法中，除了“快乐”还加上“无痛苦”，尽管在第二种说法中没有这样做。在这一点上，存在着一种混淆不清，但我们无需乎加以处理。为了简明起见，我将只谈“快乐”。然而，我的全部论证更加适用于“无痛苦”；作必要的调换是轻而易举的。

密尔于是主张“幸福是值得欲求的，而且作为目的是值得欲求的惟一事物；其他一切事物只有作为达到这个目的手段才是值得欲求的”***，他已经把幸福定义为“快乐和无痛苦”****；他并不妄求使它超出一个任意的文字定义；像这样，我对此没有半个不字可说。于是，他的原理是“快乐是值得欲求的惟一事物”，如果当我说到“快乐”一词的时候，我容许其中（就必要来说）包含无痛苦的话。那么，他凭什么理由主张这一原理是真实的呢？他已经告诉我们：“关于各终极目的的各问题是不容有直接证明的。任何事物之所以能被证明是善的，必定是因为我们可以证明它是取得那不待征明而被认为善的事物之手段。”*****这一点我完全同意；其实，本书第一章的主要目的就在于证明这一点。作为目的是善

* 约翰·密尔，《功利主义》，第7页。——译者注

** 同上，第42页。——译者注

*** 同上，第37页。——译者注

**** 同上，第7页。——译者注

***** 同上，第4页。——译者注

的事物，必定是公认是善而无需证明的。到此为止，我们是一致的。密尔甚至使用了我在本书第二章中所使用的同样的一些例子。他说："怎样才能证明健康是善的呢?""'快乐是善的'这一点能有什么证明呢?"于是，他在第四章中进行功利主义原理的论证时，用下面的话重述了上述说法。他说："已经讲过，就证明一术语的通常意义来说，关于终极目的的问题是不能有证明的"*。他在同一页上继续说："换言之，关于目的的问题就是'什么事物值得欲求的问题'。"我之所以引用这些重复语，因为它们可以使不这样做也许会发生怀疑的一点十分清楚：密尔正在把"值得欲求的"或者"作为目的值得欲求的"这些字眼而使用看作是"作为目的是善的"这些字眼而使用，两者意义绝对相同，毫无差别。于是我们现在来倾听一下，他提出了一些什么理由来论证这样的学说，它主张只有快乐作为目的是善的。

40."换言之，"他说**，"关于目的的问题就是什么事物值得欲求的问题。功利主义的学说是：幸福作为目的是值得欲求的，并且幸福作为目的是值得欲求的惟一事物；而其他一切事物只有作为达到这个目的的手段，才是值得欲求的。这一学说应该需要什么——它必须满足什么条件——才有充足的理由使人相信呢?

可能提供的，证明一事物是可见的惟一证据，是人们实际看见了它。证明一种声音是可闻的惟一证据，是人们听见了它。并且，我们经验的其他来源也都是这样。同理，我觉得，可能提供的证明一事物是值得欲求的惟一证据，是人们确实欲求它。如果功利主义学说自行提出的目的，在理论上和实践上并不被人们公认是一目的，那么，决不能使任何人相信它是这样的东西。除了每一个人在他相信他一己的幸福是可以得到的范围内，欲求着一己的幸福这个理由外，没有任何理由可以说明公共幸福是值得欲求的。事实既然如此，那么我们不仅拥有情况所许可的全部证据，而且拥有可能需要的全部证据以证明幸福是一种善：每一个人的

* 约翰·密尔，《功利主义》，第37页。——译者注
** 同上，第37-38页。——译者注

幸福对这个人来说是一种善，因而公共幸福对一切人这一集体来说也是一种善。幸福已经取得它是行为目的之一的资格，因而也取得作为德性标准之一的资料。”

好啦！够了。这是我要指出的第一次。密尔如此朴质拙劣地运用了自然主义谬误，真达到了任何人所能想像到的地步！他告诉我们，“善”意味着“值得欲求”；并且，你只有探索发现什么是实际所欲求的，才可能发现什么是值得欲求的。当然，这仅仅是证明快乐主义的一个步骤；因为正像密尔接下去说的，除了快乐，其他一些事物也可能是所欲求的。正像密尔自己所承认的，*快乐是否是所欲求的惟一事物，是一个心理学问题。这个问题我们将立即加以处理。而对伦理学来说，重要的乃是刚才所采取的步骤，即妄求证明“善”意味着“所欲求的”这一步骤。

那么，这一步骤中的谬误是如此明显，而密尔怎么竟没有发现，真是令人万分惊讶。事实上，“值得的”并不像“可见的”意味着“能见的”一样，意味着“能欲求的”。值得欲求的东西仅仅意味着应当欲求的或者应该欲求的事物；这正像可恶的东西并不意味着能嫌恶的事物，而仅意味着应当嫌恶的事物；这正像该罚的东西意味着应该受罚的事物。因此，密尔在“值得欲求的”一词的掩盖下，偷偷地把一个他应该十分清楚的概念引进来了。“值得欲求的”实际上意味着“这要的东西，对它的欲求必定是善的”；但是，当认识到这一点的时候，就不会再看似合理地主张：我们对此惟一的判断标准就是实际所欲求的东西。当祈祷书谈到好的欲求时，那仅仅是重复吗？是否也可能有不好的欲求呢？对，我们发现密尔自己就谈到一种“更好的和更高贵的欲求对象”**，似乎所欲求的东西并不是就这个事实本身来说，就是好的，并不是就这个事实本身来说，它被欲求的次数越多就越好。此外，如果所欲求的东西事实上就是善的东西，那么善的东西事实上就是我们行为的动机，从而不存在像密尔那

* 约翰·密尔，《功利主义》，第38页。——译者注

** 同上，第7页。——译者注

样煞费苦心地去寻找采取行为的动机的问题。如果密尔对“值得欲求的”的解释是真实的，那么他所说的*可能把行为的规律和行为的动机混淆起来这一点就是不真实的；因为照他看来，行为的动机事实上将是行为的规律，二者之间不可能有区别，从而不可能发生混淆，于是他就完全陷于自相矛盾了。正像我已经力图证明的，这就是利用自然主义谬误总是必定会产生的各种矛盾的典型例子。我想，现在我无需乎再谈这问题了。

41.然而密尔企图证实其快乐主义的第一步骤是完全错误的。“值得欲求的”一词的正确意义是表示这样的东西，对它的欲求必定是善的；如果把这个词看作跟“可见的”这一类词相似，那么它会具有另一种意义。密尔把两种意义混淆起来，从而企图确定善的东西跟所欲求的东西的同一。如果“值得欲求的”跟“善”同一，那么它必定具有一种意义；如果它跟“所欲求的”同一，那么它必定具有另一种十分不同的意义。但是，对密尔主张所欲求的东西必然是善的这种论点来说，绝对必须认为“值得欲求的”这两种意义应当是相同的。如果他认为二者相同，那么他在别处就必定陷于自相矛盾；如果他认为二者不同，那么他证明快乐主义的第一步骤是绝对没有价值的。

于是，我们现在就必须进而处理第二步骤。密尔在他自以为已经证明善的东西意味着所欲求的东西之后，承认如果他进一步主张只有快乐是善的，那么他必须证明只有快乐是人们真正所欲求的。这种学说认为，只有快乐是我们一切欲求的对象，而这就是西季威克教授称为心理学上的快乐主义的学说，这是一种为最杰出的心理学家们现时一致所否定的学说。可是，它却是证明像密尔所主张的这种自然主义的快乐主义所必需的一个步骤，而且，不精通心理学或哲学的人们极普遍地相信它，所以我愿意相当详细地加以讨论。我们将会看到，密尔并不这样露骨地主张这种学说。他承认，除快乐以外的其他事物也为人们所欲求；而承认这一点马上使其快乐主义陷于矛盾。他谋求摆脱这矛盾的遁词之一，我

* 约翰·密尔，《功利主义》，第19页。——译者注

们下一步就要加以考察。但是，有的人可能认为这类遁词是完全不必要的，他会用《高尔吉亚篇》[2]中加里克里斯批评波鲁斯的话来批评密尔他作出这种最有害的承认，是由于对反论*的出现产生了一种最不应有的胆怯；反之，他们将具有坚信的勇气，甚至将毫无愧色地把这种反论坚持到底，保卫他们认为是真理的东西。

42. 好，我们于是假定这种学说主张：快乐是一切欲求的对象；快乐是一切人类活动的共同目的。那么，我认为不可否认，人们常常谈到欲求各种其他事物，例如我们经常谈到想吃想喝，想金钱、名誉，想得到赞扬。因此，问题必定牵涉到什么是欲求，什么是欲求的对象。显然可以断定在某种称为欲求的东西与另一种称为快乐的东西之间存在某种必然的或者普遍的关系。问题是这种关系是怎样一种关系，不管是否同上述自然主义的谬误相配合，这种关系必须证明：快乐主义是正确的。此刻我不打算否认在快乐与欲求之间存在某种普遍关系，可是，我希望证明它是这样一种关系：与其说它证明、还不如说它否定快乐主义，如果存在这种关系的话。人们极力主张快乐总是欲求的对象，而我却坚决认为，快乐总至少部分是欲求的起因。然而这一区别是十分重要的。两种见解都可以用同样的言语来表达；可以说二者都认为，我们无论什么时候欲求，总是因某种快乐而欲求。如果我问我所假定的快乐主义者："为什么你欲求那个?"他会提出一个跟他的论点完全相符的答复："因为那里有快乐。"如果他问我同样的问题，我会提一个跟我的论点同样相符的答复："因为这里有快乐。"不过，我们的两个答复并不意味着同一事物。正是同一言语的这种用法表示着完全不同的事实；并且我相信，这就是心理学上的快乐主义之所以常常为人们所相信的主要原因，正像这也是使密尔犯自然主义谬误的原因一样。

让我们尝试分析一下叫做"欲求"的心理状态。这个名词通常只用于尚不实存的某一对象或某一事件的观念对我们所呈现的一种心情。例如，

---

* 似非而是之论。——译者注

假定我正想要一杯红葡萄酒，我心里有了喝酒的想法，尽管我还没有喝。那么，快乐是怎样参与这种关系的呢？我的理论认为，它是以下述方式参与的：饮酒的想法在我心里引起一种快乐的感觉，这种感觉促使产生一种初始的活动状态，这状态就叫做“欲求”。因此，正因为我已具有的一种快乐——仅仅为一种想法所激发的快乐，我才想要我所没有的酒。并且，我准备承认这种快乐，即现实的快乐总是每一欲求的起因之一；并且不仅是每一欲求的起因之一，而且是每一无论有意识的或者下意识的心理活动的起因之一。我准备承认这一点，同时我声明我不能保证它是真实的心理学说；但是，无论如何，它乍看起来并不十分荒唐悖理。那么另一种学说，即我假定为人们所主张，并且无论如何对密尔的论证极为重要的学说是什么呢？它主张：当我想要酒的时候，我所欲求的不是酒，而是我期待从它那里得到的快乐。换言之，这种学说认为，一种非现实的快乐的观念总是引起欲求所必需的；而我的学说却认为，为其他某种事物的观念所引起的现实的快乐总是引起欲求所必需的。我认为，心理学上的快乐主义者们正是把这两种不同的理论混淆起来了；用布拉德雷先生的话来说，这是把“一个愉快的思想”和“关于一个快乐的思想”混淆起来了。真的，只有在出现后者，即“关于一个快乐的思想”的场合，才能把快乐说成欲求的对象，或者行为的动机。反之，只要是在出现愉快的思想的场合（正像我所认为的，情况可能总是这样的），那么，思想的对象，即我正在想着的东西，就是欲求的对象和行为的动机；并且，这种思想所激发的快乐才真正可以引起我们的欲求或推动我们去采取行动，但这种快乐既不是我们的目的或对象，也不是我们的动机。

好，我相信这种区别已经够清楚了。现在让我们来看看，它怎样影响伦理学上的快乐主义。我认为十分清楚，欲求对象的观念未必仅仅是一快乐的观念。第一，很清楚，当我们欲求一事物的时候，我们未必意识到期待着快乐。我们可能仅仅意识到我们所欲求的事物，并且可能被迫立即促成它，而根本没有想到它将带来的是苦是乐。第二，即使在我

们确实期待快乐的时候，但我们所期待的仅仅是快乐这种情形，却肯定是十分罕有的。譬如说，即使当我想要一杯红葡萄酒的时候，我也有从它得到快乐的观念，但显而易见，快乐不能是我欲求的惟一对象；红葡萄酒必然包含在我的对象里，否则，我的欲求也可能使我不是去饮酒，而是去食苦物。如果欲求仅仅以快乐为目标，它不会使我去饮酒；如果它会有一确定的方向，那么，期待从其中得到快乐的对象的观念也必须出现并且控制我的活动，我是绝对必然的。因此，那种认为所欲求的始终仅仅是快乐的理论必然破灭，若采取这种论证路线，不可能证明只有快乐是善的。但是，如果我们抛弃这一理论，而采取另一可能是真实的理论，即认为快乐总是欲求的起因，那么，我们认为"只有快乐是善"这一伦理学说的全部貌似真实的性质就会立即烟消云散，因为在这种情况下，快乐不是我们欲求的东西，不是我所要求的东西，而是在我能要求什么以前，我已经拥有的某种东西。那么，谁还想提出这样的主张：当我还在欲求着某种别的东西的时候，而我已经拥有的东西却始终是惟一善的东西?

43. 现在让我再来考虑密尔证明"幸福是人类行为的惟一目的"的另一论证。我说过，密尔承认快乐并不是我们实际所欲求的惟一事物。"想望美德，"他说，"虽不像欲求快乐那样普遍，却是同样确凿的一个事实*。"而且，"在许多场合，为金钱本身而欲求金钱**。"当然，这些招认跟他认为"因为快乐是所想的惟一事物，所以它是惟一值得欲求的事物"这一论证，明明白白是矛盾的。那么，密尔又企图怎样来避免这一矛盾呢?他的主要论证似乎是：当为了"德性"、"金钱"以及其他这类客体本身而欲求这些客体时，那仅仅是把它们当做"幸福的一部分***"来欲求的。那么，这是什么意思呢？我们知道，密尔把幸福定义为"快乐和无痛苦。"密尔意指，他承认因其本身而被欲求着的"金钱"，即这些实在的货币，或者是快乐的一部分，或者是无痛苦的一部分吗？他会认为，这些

---

* 参见约翰·密尔，《功利主义》，第38页。——译者注

** 同上，第39页。——译者注

*** 同上，第40页。——译者注

货币本身在我心中，并且实际上是我愉快感觉的一部分吗？如果说的是这个意思，那么这全都是一些废话；因为这样一来，把什么也不可能同别的东西加以区分了。如果这两种东西没有区别，那么世界上究竟还有什么区别呢？往下我们将听到：这桌子跟这房子真正地、实在地是同样的东西；套车的马跟圣保罗大教堂事实上是没有区别的；我手里拿着的密尔著的这本书，由于是他的快乐所创造的，如今还是他许多年前所感到的幸福的一部分，尽管这种幸福早就不存在了。请稍稍考虑一下，这种无聊的胡说八道真正意味着什么吧！密尔说“金钱只有作为达到幸福的一个手段才是值得欲求的，”也许如此；但是，接下去呢？“当然”密尔说，“金钱无疑是由于它本身的缘故而被欲求着。”“对，说下去吧，”我们说。“好，”密尔说，“如果金钱是因为它本身的缘故而被欲求着，它本身作为一个目的必定是值得欲求的。我自己就这样说过。”“哎！”我们说，“然而你刚才也说过，它只有作为一个手段才是值得欲求的。”“我承认我说过，”密尔说，“但我会提出下述说法来遮盖这种漏洞：一事物只要是达到一个目的的一个手段，那么它跟这个目的的一部分是同样的事物。也许公众不加注意。”公众确实未加注意。可是，这确是密尔所说的。他打破了手段与目的之间的区别，而他的快乐主义却是以严格保持这种区别为基础的。并且，他是被迫这样做的，因为他没有区分两种不同意义的“目的”，即在值得欲求的东西的意义上的“目的”和在所欲求的东西的意义上的“目的”；尽管这种区别是这一论证和他全书的前提。这就是自然主义谬误的一种后果。

44. 因此，除此以外，密尔没有什么更好的分辩了。用他自己的话来说，他的两个基本命题是：“‘认为一客体是值得欲求的（除了因为它的后果之外）’和‘认为它是令人愉快的’是一回事；而且欲求一个东西，而‘对其欲求的程度’不跟‘其观念令人愉快的程度’成比例，乃是一种在有形方面和在抽象方面都不可能的情形。”*

我们已经看到，这两种说法都是仅仅依靠谬误来支持的。前者依靠

* 约翰·密尔，《功利主义》，第42页。——译者注

自然主义的谬误，后者部分依靠这一种谬误，部分依靠混淆目的和手段的谬误，部分依靠混淆一个愉快的思想和关于一个快乐的思想的谬误。这正是他自己的话所表示的。因为在他的后半句话里，“一事物的观念是令人愉快的”这一点，显然意味着他在前半句话里用“认为它是令人愉快的”所表示的同样一点。

所以，密尔对快乐是惟一善的东西这一命题所作的证明以及我们对这些证明所作的反驳，可以总结如下：

首先，他确定他当作“善的事物”的同义语来使用的“值得欲求的事物”，意味着所能欲求的事物。并且，照他看来，所能欲求的事物的证据就是实际所欲求的事物。因此，他说：如果我们能发现某个总是所欲求的惟一事物，那么该事物将必定是值得欲求的惟一事物，即作为目的是善的惟一事物。在这种论证中，显然包含自然主义的谬误。我解释过，这种谬误就是这样的一种论点：“善”不过意味着某种可以用一些关于自然特质的术语来下定义的单纯的或复杂的概念。就密尔来说，“善”就是这样被认为仅仅意味着所欲求的东西；而所欲求的东西就是某种可以这样用一些自然术语来下定义的东西。密尔告诉我们，我们应该欲求某事物（一个伦理学命题），因为我们实际上欲求着它；但是，假如他断定“我应该欲求”不过意味着“我欲求着”这一论点是真实的，那么，他仅仅有资格说：“我们欲求着某事物，因为我们欲求着它。”但这根本不是一个伦理命题，而是地道的同义反复。密尔该书的整个目标在于帮助我们发现我们应该做什么；然而，由于他企图规定“应该”这个词的意义，他已经完全使他自己永远也不能达到这个目标：他已经使他自己仅仅限于告诉我们，我们正在做什么。

因此，密尔的第一个论证是：因为“善”意味着所欲求的，所以“所欲求的东西”就是善的。但是，在他采取这种不可得出任何伦理结论的途径而得出一个伦理结论之后，还需要另一论证来使他的结论成为快乐主义的基石。他必须证明：我们的确总是欲求快乐或者免除痛苦；并且我们决不欲求任何别的事物。这第二个学说，就是西季威克教授称之为

心理学上的快乐主义，我已经作了适当的讨论。我已指出：认为除了快乐我们从不欲求什么别的，这显然是何等不真实；并且，即使说无论何时我们欲求什么事物，我们总是欲求着该事物又欲求着快乐，这是何等毫无根据！我认为，顽固地相信这些无稽之谈，部分是由于把“欲求的起因”跟“欲求的对象”加以混淆的缘故。我说过，除非以某种现实快乐为前导，欲求是决不会发生的，这可能是真实的；但是，即使这是真实的，这显然也没有提供任何根据，使人可以说欲求的对象总是某种未来快乐。欲求的对象表示这样的东西，它的观念引起了我们的欲求；它是我们所预期的某种快乐，即我们尚未得到的某种快乐；无论何时我们欲求快乐，这种快乐就是欲求的对象。为这种预期的快乐的观念可能激发的任何现实快乐，显然跟这种预期的快乐并不是同一快乐，因为就预期的快乐来说，只有它的观念才是现实的。这种现实快乐并不是我们所要求的东西，我们所要求的总是我们尚未得到的某种东西。并且，断言快乐总是引起我们的要求，跟断言我们所要求的总是快乐是根本不相同的。

最后，我们知道，密尔承认这一切。虽然他坚决主张，除了快乐我们实际上还欲求其他事物；但是，他又说，我们并不真正欲求任何别的事物。为了将这一矛盾掩饰过去，他把以前曾经细心地加以区分的两个概念，即手段的概念和目的的概念混淆起来。于是他说，达到一个目的的一种手段跟这个目的一部分是同一事物。最后一种谬误应当特别予以注意，因为我们对快乐主义作出最后判决的关键主要就在于此。

45. 对快乐主义的最后判决，正是我们现在必须力求作出的。到目前为止，我只是驳斥了密尔为了证明快乐主义而提出的各个自然主义论证；但是，主张只有快乐是值得欲求的这一学说还可能是真实的，尽管欲求的各种谬论不可能证明它如此。这就是我们现在必须面临的问题。“只有快乐是善的或者值得欲求的”这个命题，毫无疑问，属于密尔开头曾经正确地有意使它归属的那一类命题，即属于不容有直接证明的第一原理的那一类。可是，在这种情况下，正像他也说对了的，“人们可以提出种种足以左、右理智的考虑，使其赞成或反对这一学说。”（第7页）*西季

威克教授所提出的是这样的一些考虑；并且，我将为证明截然相反的见解而尝试提出的也是这样的一些考虑。因此，“只有快乐作为目的是善的”这一命题，这一伦理学上的快乐主义的基本命题，在西季威克教授的言语中，将作为直觉的一个对象而出现。我将尝试向你们表明，正像他的直觉肯定这一命题一样，为什么我的直觉却否定它。尽管直觉不能证明它是否真实，但它可能始终仍是真实的。如果我能“提出一些足以左右理智的考虑”，使理智否定这一命题，我就感到满足了。

因此，可以说这是一种非常令人不满意的事物状态。情况确实如此，但是，重要的是要把两种可能提出的认为它令人不满意的不同理由加以区分。它之所以令人不满意是由于我们的原理不能加以证明呢？还是仅仅由于我们对它不能取得彼此一致的意见呢？我倾向于认为后者是主要的理由。这是因为，在某场合不可能提供证明，单单这样一点通常并不使我们感到丝毫的不快。例如，谁也不能证明，摆在我旁边的是一把椅子；可是，我并不认为，任何人会因此感到十分不满。我们都同意，这是一把椅子，这就足够让我们满意了，尽管很可能我们都错了。当然，一个疯子会走进来说，这不是一把椅子，而是一头象。我们无法证明他错了；并且，他不赞同我们这一事实，可能因此开始使我们感到不快。如果某个我们认为并非疯子的人不赞同我们，那么我们会感到更加不快。我们会竭力同他辩论；一旦我们引导他赞同了我们，我们也许会感到心满意足，尽管我们将证明不了我们的主张。我们只能向他证明，我们的见解同他认为真实的某种其他事物是一致的，而他原来的见解同那事物却是矛盾的，从而说服了他。然而，我们将不可能证明，我们双方都同意是真实的某种其他事物确是真实的；我们用那件事物作手段来解决所争论的问题，并因此感到满意，仅仅因为我们对那件事物的看法是一致的。简单地说，我们在这些场合感到的不满同下述事例中一个可怜狂人所感到的不满大致是同一类型的。“我说世人疯了，”他说，“而世人说

* 约翰·密尔，《功利主义》，第5页。——译者注

我疯了；哎呀呀，他妈的！他们的票数比我多。”我认为，大致是这种意见分歧，而不是证明的不可能性使我们认为那件事物状态令人不满意。真的，谁能证明证据本身是真理的一个保证呢？我们都承认逻辑规律是真实的；因此，我们接受一个运用这些规律所证明的结果；然而，这样的一个证明之所以使我们感到满意，仅仅因为我们全都安全一致同意：它是真理的一个保证。可是，按照这件事情的性质，我们仍不能证明：我们采取这种一致意见是正确的。

所以，我并不认为：由于我们承认我们不能证明“是否只有快乐是善”，我们就肯定十分苦恼。我们也许仍能取得一致的意见；如果是这样，我想那会令人满意。然而关于我们对这种满意的展望，我并不十分乐观。伦理学以及一般哲学总是处于一种特别令人不满的状态。关于它们，并不像关于椅子、光线和板凳的实存一样有一致的意见。因此，如果我奢望现在一劳永逸地解决争论的一个重大问题，那么我将是一个傻子。我非常不可能使人信服。即使期望终归，比方说，两三个世纪之后，人们会一致同意快乐不是惟一善的东西，这将也是非常冒昧的。哲学问题是异常困难的，其引起的疑问是异常复杂的，现在同过去完全一样，谁也不能奢望所赢得的会超过一种十分有限的赞同。可是我深信，照我看来我将提出的各种考虑是绝对令人信服的。我确信，只要我能很好地表述它们，它们应当使人信服。无论如何，好歹我要试试看。我将力求结束我所说的令人不满的事物状态。我将尝试证明：如果快乐主义的基本原理被清晰地想透彻了，它必定意味着什么；这种清晰的意义是怎样同其他我相信并不易抛弃的信念相抵触。我从而造成这样的一致意见：快乐主义的基本原理很可能是无稽之谈。

46. 好，我们现在就着手讨论直觉主义的快乐主义。将会看到，这种讨论的开始标志着我伦理学方法上的一个转折点。我至今仅仅详细讨论了这样一点：“‘善’是不能下定义的”，而否定此说就会陷于谬误。而这一点是能够严格地予以证明的，因为否定这一点就会陷于矛盾。但是，我们现在要进而讨论“哪些事物或哪些特质是善的”这个问题，而伦理学

之所以实存就是为了回答这个问题。正因为我们前一答案，即对什么是“善”的意义的答案是能直接加以证明的，对这个问题的任何答案都是不能直接加以证明的。我们现在仅限于指望密尔所谓的“间接证明”，即指望左右彼此的理智；并且，正因为在前一问题上我们没有受到这种限制，我们现在才受到这种限制。因此，这里是一个诉诸我们的判断的直觉，这种直觉认为：只有快乐作为目的是善——只有快乐就其本身而言并因其本身的缘故是善。

47. 关于这一点，我想，首先值得谈一谈密尔的另一学说——西季威克教授为了维护快乐主义而十分机智地加以驳斥的另一学说。这就是这样的学说，它认为各种快乐有质的不同。“如果有人问我，”密尔说*，“我说各种快乐有质的不同是什么意思，或者有人问我，一种快乐，只以快乐而论，除了它在量上较大以外，什么使它比另一种快乐更有价值，那么只能有一个答案。在两种快乐之中，如果一切或者几乎一切对二者均有经验的人们断然偏好其中之一，而不管偏好它的道德义务感是怎样的，那么它就是更值得欲求的快乐。如果其中之一，被那些十分熟知二者的人们置于另一个之上，即使他们知道它会伴随着较大的不满足也宁愿偏好它，并且他们决不为了他们所能取得的任何大量的另一种快乐而放弃它，那么，我们有理由认为这种受偏好的享受具有质的优越性，而且这种质的优越性远远胜过量的方面，相形之下，量就成为微不足道的了。”

可是，大家知道，边沁关于快乐主义的主张是仅仅以“快乐的量”为根据的。“当快乐的量相等时，小孩子的图钉游戏同诗是一样好的。”这就是他的箴言。而密尔显然认为边沁所证明的是：诗还是比小孩子的图钉游戏要好一些，诗确会产生较大的快乐的量。可是，密尔说，功利主义者还“可以选取另一个可以称为更高的标准之标准，而完全不至陷于自相矛盾”**。于是，我们从这里看到，密尔承认对边沁的量来说，“快乐

* 约翰·密尔，《功利主义》，第8-9页。——译者注

** 同上，第8页。——译者注

的质”是评价快乐的另一标准，或不同标准。而且，他使用了这个没有根据而任意假定的“更高的”一词，并且后来又把它说成“优越的”，这似乎流露出这样一种不安心情：归根到底，如果你把快乐的量当作惟一的标准，那么就会出一点乱子，并且你也许该被人骂作猪。而且你很可能该得此名。然而，我在这方面只打算证明密尔关于快乐的质所作的承认，或者同他的快乐主义是矛盾的，或者除了仅仅由快乐的量所提供的根据，他根本没有为快乐主义提出别的根据。

可以看出，密尔检验一种快乐在质上胜过另一种快乐的优越性之试金石，就是大多数对二者有经验的人们的偏好。他认为，一种这样受偏好的快乐是更加值得欲求的。然而，我们已经看到，他主张“认为一客体是值得欲求的同认为它是令人愉快的是一回事”*。因此他认为，各熟知者的偏好仅仅证明，一种快乐比另一种快乐更加令人愉快。但是如果是这样，他怎样把这个标准同快乐的量的标准加以区分呢？除了在一种快乐提供较多的快乐这个意义上，它能比另一种快乐更加令人愉快吗？如果字眼儿究竟还具有某种意义，那么“令人愉快的”必定表示某种为一切令人愉快的事物所共有的特质；并且，如果是这样，那么一事物只有由于它具有这种物质的多少才能比另一种快乐更为令人愉快。不过，我们还要考虑另一种可能的情况，并假定密尔并不当真认为各熟知者的这种偏好恰恰证明一种快乐比另一种快乐更为令人愉快。那么，在这种情况下，“受偏好的”意味着什么呢？它不能意味着“更加为人们所欲求的”，因为我们知道，照密尔看来，欲求的程度总是恰恰跟愉快的程度成比例的。然而，在这种情况下密尔的快乐主义的基础就崩溃了，因为他正在承认，一件事物可以比另一件事物更加为人们所偏好，从而这件事物被证明是更加值得欲求的，尽管它并不是更加为人们所欲求的。在这种情况下，密尔关于偏好的判断，正是我认为建立快乐主义原理或任何其他原理所必需的直觉类型判断。这是认为一件事物比另一件事物更加值得

* 约翰·密尔，《功利主义》，第42页。——译者注

欲求或者更好的一种直接判断；这种判断完全同关于一件事物是否比另一件事物更加为人们所欲求或者更加令人愉快的各种考虑无关。而这就是承认："善"就是"善"，是不能下定义的。

48. 还要注意这种讨论所得到的另一点。从证实"惟有快乐是善"这一原理来看，密尔关于偏好的判断同这一原理显然是矛盾的。他认为，由于各个快乐有质的不同，所以各熟知者能判断一个快乐是否比另一快乐更加值得欲求。可是，这意味着什么呢？如果一快乐在质上能够不同于另一快乐，那么这意味着快乐是某种复合体，即由快乐加上产生快乐的东西所组成的某种东西。譬如，密尔说"肉体乐趣"是"低级快乐"*。但是，一种肉体乐趣是什么呢？它必定是某一感官的一定兴奋连同这种兴奋所引起的快乐。因此，密尔承认可以直接判断一种肉体乐趣低于另一种可能具有相同的快乐量的快乐，而这无异于承认其他诸事物是好是坏根本与伴随它们的快乐无关。事实上，这样一来，快乐简直成了一个掩盖下述事实，把人引入歧途的术语：我们所处理的不是快乐，而是某种确实必定产生快乐，但跟快乐完全不同的东西。

因此，密尔认为"考虑到快乐的质的观点"同他主张"惟有快乐和无痛苦作为目的是值得欲求的"这一快乐主义原理完全协调一致，又犯了混淆目的和手段的谬误。因为即使对他的意思作最好的推测，即使让我们推测他用快乐并不表示他的话所暗示的那个东西，即产生快乐的东西及其所产生的快乐，即使让我们推测他意指在存在着蓝色、红色、绿色等各种不同的颜色这个意义上，存在着各种不同快乐，即使在这种情况下，假如我们说我们的目的仅仅是颜色，那么尽管我们不取得特定的颜色就不能取得颜色，但我们必须取得的特定颜色不过是我们取得颜色的一个手段，如果颜色真正是我们的目的的话。并且，如果正像密尔主张快乐是我们惟一可能具有的目的一样，颜色是我们惟一可能具有的目的，那么，没有任何成其为理由的理由认为一种颜色比另一种颜色好。比如

---

* 约翰·密尔，《功利主义》，第11页。——译者注

说，认为红色比蓝色好，除非前者比后者具有更多的颜色。可是，密尔恰恰打算对快乐持一种与此完全相反的见解。

所以，研究一下密尔认为某些快乐在质上胜过其他一些快乐的意见得到这样一点，它会“有助于左右理智”，使理智赞成“快乐是惟一善的东西”这一命题是一直觉。因为通过这种研究，可以得到这样一点：如果你说“快乐”，那么你必须意味着“快乐”；换言之，你必须意味着某一为一切“快乐”所共有的东西，即某种可以各种不同的量而实存、但在类别上不能有区别的东西。我已经指出：如果你像密尔那样，认为要把快乐的质加以考虑，那么你就不再坚持惟有快乐作为目的是善的了，因为你暗指某种别的东西，某种并不在一切快乐中出现的东西作为目的也是善的。我以颜色为例所做的分析，极其鲜明地说明了这一点。很明显，如果你认为“惟有颜色作为目的是善的，”那么你不可能提出任何成其为理由的理由，证明可以认为一种颜色比另一种颜色好。于是，你判定好坏的惟一标准将是“颜色”，并且，由于这是红色和蓝色二者都同样适合的惟一标准，你不能有判断红色是否比蓝色好的其他标准。确实，除非你同时取得一种或一切特殊颜色，你就不能取得颜色。因此，如果颜色是目的，那么一切特殊颜色作为手段都是好的。但是，其中任何一种特殊颜色即使作为手段，也不比另一种好一些。当然，其中任何一种本身更不能被看作目的。对快乐来说，也正是如此。如我们确实认为“惟有快乐作为目的是善”，那么我们必须赞同边沁的见解：“当快乐的量相等时，小孩子的图钉游戏同诗是一样好的。”因此，这样抛弃了密尔对快乐的质的偏好，就向所向往的方向迈进了一步。于是，读者将不会受到任何类似下述观点的妨碍，而欣然对我表示赞同：认为“惟有快乐作为目的是善”这一快乐主义原理同“主张一种快乐比另一种快乐具有更好的质”这一见解是一致的。我们已经看到，这两种见解是相互矛盾的。我们必须在其中作出选择。并且，如果我们选择后者，那么我们就必须放弃快乐主义原理。

49. 然而我说过，西季威克教授已经看出上述两种见解是矛盾的。他

已经看出，他必须在二者之中作出选择，并且他已经作了选择。他摈弃了对快乐的质之检验，并接受了快乐主义原理。他仍旧主张“惟有快乐作为目的是善”。因此，我打算讨论他为了使我们信服而提出的各种考虑。我希望通过这种讨论再消除一些可能阻碍人们对我表示赞同的成见和误解。假使我能证明，西季威克教授极力提出的某些考虑是我们无需赞同的，而另一些考虑实际上与其说支持他，不如说支持我，那么，我们又可以向我们所指望一致意见迈进几步了。

50. 现在我希望读者注意的，是《伦理学方法》一书第一编第九章第4节和第三篇第十四章第4—5节中的两段文字。

其中第一段是：

“我认为，如果我们仔细考虑一下除人类各个特质以外的那些通常被认为善的永久性成果，那么，经过反思之后，我们就能看出：任何与人生无关系或者至少与某种意识或感觉无关系的东西，都不会显得具有善性这个特质。

“譬如说，我们通常认为某些无生命、风景等是好的，因为它们具有美，而认为另一些是坏的，因为它们是丑恶的，但是没有人会认为，离开了人类的观赏去追求外部自然界中美的产品是合理的。事实上，说美是客观的，通常并不意味着它是作为与任何精神无关系的美而实存着的。而这仅仅意味着存在某个对一切精神来说都是有效的美之标准。

“然而也许有人说：尽管我们并不认为通常判定为善的美以及其他成果，可以离开对人们的（或者至少对某种精神的）关系而实存，但是它们作为目的，仍然跟它们赖以实存的人们是远远分离的，因而它们的实现可能在想像上跟这些人的完满或幸福是互不相容的。因此，尽管美的东西，只有作为可能观赏的对象才能被认为是值得生产的，但是，一个人可以专心致力于生产美的东西，而根本不考虑将对其作观赏的人们。同理，知识是一种只能在各精神中实存的善。但是，一个人对发展知识的兴趣可以超过使任何一些特定精神掌握知识的兴趣，并且可以把前者作为终极目的，而不顾及后者。

“可是，据我看来，一旦人们对其他可能的选择有了清楚的理解，一般就会转而认为：只有在美、知识和其他理想的善，以及一切外界的物质的事物有助于（1）人生的幸福，或者（2）人生的完满或卓越的情况下，人们追求它们才是合理的。我说的是‘人’，乃是由于这样一点：尽管大多数功利主义者把下等动物的快乐（和无痛苦）包括在他们看作行为的正当目的的幸福之中，但是，似乎谁也不主张我们应该以促成牲畜的完满为标的，除非是把牲畜作为达到我们某些目的的手段，或者至少是作为我们进行科学观察或审美鉴赏的对象。而且，我们也不能把高于人的诸存在*的实存作为一个实际目的包括在内。诚然，我们确实以一种非凡的方式把善的观念应用于神的实存，正像我们把这一观念应用于他的作品一样；而且，在说‘我们应该做一切事情来尊奉上帝’这话的时候，这似乎意指上帝的实存被我们对他的尊奉所改善了。但是，当明确作出这一推论的时候，似乎有点儿不虔诚；神学家们普遍对这一点产生畏缩，并避而不用可能增加神的实存之善性的概念作为人类义务之根据。至于我们的行为对其他超人的神明（除上帝外）的影响，现在也不能作为科学研究的对象。

“因此，我将十分自信地断言：如果作为一个实际的终极目的，除了人所追求的幸福还有什么善的话，那么它只能是人生的善性、人生的完满或人生的优越。至于这个概念所包含的东西比德性多多少，它同快乐的正确关系是什么，如果我们把它作为基本原理，那么我们将必然要采取什么方法，这些问题我们将在下两卷中对其他两个概念，即快乐和德性作了详细的研究之后，才比较便于讨论。”

读者将会看到，在这一大段中，西季威克教授企图限制可以作为终极目的的诸客体的范围。他虽然没有说这个目的是什么，但是，除了人生的某些特性，他确实把一切都摈弃在这个目的之外。被他这样摈弃的其他可能的目的，就不会再被提出来加以考虑了。这些东西被这一段文

* 指诸神。——译者注

字、而且仅仅被这一段文字永远置于不值一顾的地位。那么，这种摈弃是合理的吗?

我不能认为是这样的。西季威克教授说：“任何人都不会认为追求外部自然界中不可能供人类作任何鉴赏的美的产品是合理的。”好! 我会应声说道，我就是一个认为这是合理的人。并且，让我们看看，我能不能找到某个赞同我的人。现在来考虑一下，这种主张真正意味着什么。它使我们有权利提出下述情况来讨论。让我设想一个极其美丽的世界吧!设想它美到你所能想像的程度；把现世你最赞赏的一切——山川、海洋、树林、星星、月亮以及各种日落景色——都放到这个世界里去。想像这一切都神奇巧妙、无限和谐地结合着，不仅其中没有一件跟另一件不调和，而且每一件都有助于增添整体的美。于是，再设想一个你可能设想的最丑恶的世界。设想它简直是一堆垃圾，其中一切事物不知什么缘故都使我们感到万分恶心，因而这整个世界，简直没有丝毫可取之处。这两种不同的世界我们有权加以比较。它们都是西季威克教授的话的意思所牵涉到的，因此这种比较跟他的意思有着重大的关系。只是我们无权想像这样一件事：任何一个人曾经或者也许能够在其中任意一个世界里生活，从而能领悟和欣赏一个世界的美，或憎恶另一个世界的污秽。好，即使如此，假定这两个世界是根本不可能供人类作任何鉴赏的，但是，主张这应该实存的美的世界比这丑的世界要好一些，这难道不合理吗?无论如何，我们尽力去创造美的世界而不是去造成丑的世界，这难道不好吗? 毋庸置疑，我不能不认为这是好的。我希望在这个极端的例子上，可能有人赞同我。这是一个极端的例子。这是十分未必有的，但决不能说，这是不可能的；我们究竟要面临这样的选择。在任何的实际选择中，我们应该考虑我们的行为对任何有意识的人们可能产生的各个效果。我想，在这些可能产生的效果当中，总有某些必定被认为比纯美的实存好。但是，这仅仅意味着，在我们只能取得极少一部分善的东西的现状下，为美本身而追求美，往往必须摆在追求某些同样能取得、但比较善的东西之后。然而，这完全足以说明我的旨趣：如果承认，假设根

本不能取得较大的善，那么对丑来说，美本身必定视为较大的善；如果承认，在这种情况下，我们认为这一行为方针比另一行为方针好，并不是毫无理由的，那么，在我们力所能及的范围内，除了尽力使这个世界比较美一点这个实在的义务以外，我们就不会有任何别的义务了，因为我们的努力不能造成任何比美更好的东西。如果这一点被承认，如果在任何一种可设想的情况下，你承认一种较美的事物的实存本身好于一种较丑的事物的实存，而完全不问其对任何人的情绪的效果如何，那么西季威克教授的原理就破产了。因此，我们必须把人生范围之外的重要事物包括在我们的终极目的之中。我承认，如果有一些人在我们的美的世界里观察、欣赏它的美，那么它当然会更好一些。可是，承认这一点丝毫不与我的论点抵触。一旦承认美的世界本身比丑的世界好，那就可作出下述理所当然的推论：不管多少人欣赏它，不管人们的欣赏比它本身好多少，但仅仅它的实存也会使整体的善增加几分；因为它不仅是达到我们的目的之手段，而且它本身也是这目的的一部分。

51. 我们看到，西季威克教授把终极目的局限在人生范围之内。在上面提到的第二大段中，在他同时对德性和快乐作了一番讨论之后，他进而作这样的考虑：在人生的各部分当中，究竟能把什么真正当作终极目的？在我看来，我刚才所说的，当然也足以摧毁他这部分论证的力量。如果像我所认为的那样，除人生以外的其他事物也可以作为目的本身，那么，在西季威克教授仅仅确定了人生的哪些部分本身是值得欲求的这一情况下，他根本不能断言他发现了最高善。但是，应该指出，这种错误跟我们立即要加以分析的错误比较起来，还是极其轻微的。

“也许有人说，”西季威克教授说（第三篇第十四章第 4—5 节），“我们可以……把真理的认识、美的鉴赏、自由或者德性看作比快乐或者幸福多少更加值得选择的东西——尽管我们承认必须把幸福当作至高无上的善的一部分包括在内……然而，我觉得这种见解必为反思的人们的严肃判断所不取。为了证明这一点，我不得不要求读者使用我以前曾经请求他在考虑各种通常道德戒律之绝对的和无所依赖的效力时所运用的同

一个二重论证方法。第一，我要求他的直觉判断在适当考虑恰当地向它提出的问题后作出决定；第二，我要诉之于人类通常判断的深透比较力。关于第一个论证，在我看来，经过反思，至少十分清楚的是：当人们把有意识主体的这些客观关系同伴随它们、并为它们所引起的意识加以区分的时候，它们并不是真正值得欲求的；并且，它们并不比看作跟有意识的实存者没有任何关系时的材料或者其他客体稍微值得欲求一些。尽管我承认我们有过刚才说到的那种实际经验，即以并非纯属意识的某物作为最后目标的偏好之实际经验，但我仍认为：当我们‘处在头脑冷静的时刻’（用巴特勒的话来说），我们只能在认为任何这样的客体能以某种方式增进有情感者*之幸福的情况下，才有理由重视它。

“第二个论证要借助于人类的常识，因而显然不能使它完全令人信服，因为上面说过，某些有教养的人习惯于断定知识、艺术等等——更不要说德性——是与它们所产生的快乐无关的目的。但我们却极力主张：不仅这一切“理想善”的因素都能以不同方式产生快乐，而且，它们为常识所赞赏的程度，大体上是同它们产生快乐的能力的大小成比例的。这对美来说，似乎显然是真实的；而且，这对任何社会理想来说，也很难说不对，因为下述见解显然是荒谬的：通常认为无论什么程度的自由，或者无论什么形式的社会秩序都是值得的，即使我们肯定它没有任何增进公共幸福的倾向。关于知识，情况要复杂一些，然而，当知识的“有益性”已经显示出来的时候，毫无疑义，知识的价值会给常识以极深刻的印象。无论如何，大家知道，经验常常证明，长久无益的知识怎样可以突然变得有益的；知识领域的一部分怎样得到表面上看来显得异常疏远的另一部分的启示。而且，即使人们能证明一个特殊的科学研究部门连这种间接的用处都没有，但从功利主义的立场来看，这个部门仍然值得予以某种重视，这是因为，一方面它给予探究者各种高尚而纯洁的好奇乐趣，另一方面，为它所显示和推动的求知倾向整个说来多半会产生有

* 指人。——译者注

益的知识。但是，在类似上述最后一种情况的场合，常识多少倾向于抱怨宝贵的努力用之不当。因此，通常对科学的赞词似乎是按照一个相当精确的功利主义尺度来分等级的，尽管这也许是无意识的。毫无疑问，当人们对科学研究任何一分科的合法性，例如最近对活体解剖的合法性，发生严重争论的时候，双方的辩论往往都是根据一个直言不讳的功利主义原则展开的。

“关于德性的情形需要特别加以考虑，因为在德性的冲动和德性的倾向上的相互激励，是人们通常有关道德的讨论的一个主要目的；因此，即使提出这种鼓励能否过火的问题，也带有荒唐气味；但是，在我们的经验中，有极少数的例外情况，即倾全力培育德性，达到了道德的狂热点，从而忽视幸福的其他条件，似乎产生了不利于公共幸福的效果。可是，即使我们承认培育德性的这种“不幸的”效果是真实的或者是可能的，我认为，我们也会一般地承认：在所假定的情况下，增进公共幸福应该是决定德性的培育应达到什么限度的标准。”

到此为止，我们已经把西季威克教授的论证引证完了。他认为，我们不应该以懂得真理或鉴赏美为目的，除非这种知识或者这种鉴赏有助于增进有情感者的快乐或者减少其痛苦。惟有快乐由于它本身的缘故是善的，而关于真理的知识只有作为取得快乐的手段才是善的。

52. 让我们推敲一下这意味着什么。快乐是什么呢？它无疑是我们可以意识到的某种东西，因而可以把它跟我们对它的意识加以区分。首先我要问：真正应该说，只有就我们意识到快乐而言，我们才重视快乐呢？还是我们应该认为，获得我们从来不曾和从来不能意识到的快乐是我们为了其本身而加以追求的某种东西呢？这种快乐竟能实存，因而竟能同意识分离，这也许是不可能的，尽管无疑有很多的理由相信这种快乐不仅是可能的，而且是非常普通的。但是，即使假定这种快乐是不可能的，也无关紧要。我们的问题是：我们赋予价值的就是这种同对它的意识区分开来的快乐吗？我们认为这种快乐就其本身而言是有价值的呢？还是我们必须坚决主张，如果我们认为这种快乐是善的，那么我们也必须意识

到它呢?

柏拉图对话集《菲利布斯篇》(21A)*中的苏格拉底,极其出色地作了这种考虑。

“普罗塔尔克斯,”苏格拉底说,“你愿意终生在享受最大快乐中度过吗?”“当然愿意,”普罗塔尔克斯说。

苏:如果你享有这种完满的幸福,那么,你会认为,除此以外,你还需要什么别的吗?

普:当然不。

苏:请把你的话琢磨一下。你竟不需要聪明、智力和理性,也不需要任何跟这类似的东西吗?你甚至不注意保有先见吗?

普:我为什么需要呢?我认为我的一切需要都得到了满足,要是我很快乐的话。

苏:好,这样活下去,你会一生始终享有最大快乐吗?

普:当然。

苏:然而,在另一方面,只要你不具备智力、记忆力、知识和正确见解,首先你必定不会懂得你是否快乐。因为你会连任何一点智慧都没有。你同意这一点吗?

普:我同意。这是绝对必然的后果。

苏:此外,如果没有记忆力,那么,甚至你曾经快乐过,你必定也不能记得;而且,眼前你身受的快乐,今后必定不会留下一丝一毫的痕迹。其次,如果没有正确的见解,当你愉快时,你也不能意识到;同时,如果你丧失推理能力,甚至你不可能具有预测未来快乐的能力。你必定会过一种牡蛎的生活,或者任何一种家在海洋,而灵魂潜伏在壳体之内的生物的生活。这一切全对吗?还是我们能作其他想法?

* 参看周辅成编,《西方伦理学名著选辑》上卷,北京:商务印书馆,1964年版,第188–189页。——译者注

普：那怎么能呢？

苏：好，那么我们能认为这样的生活是值得欲求的吗？

普：苏格拉底，你的论证已使得我哑口无言。

我们已经看到，苏格拉底使普罗塔尔克斯相信快乐主义是悖理的。如果我们真要主张惟有快乐作为目的是善的，那么我们就必须主张：无论我们意识到它与否，它都是善的。我们必须宣称抱有下述理想（也许是难以达到的理想）是合理的：我们应当尽量幸福一些，即使我们一点儿也不知道，一点儿也不能知道我们是幸福的。我们必须乐意仅仅为了换得幸福而放弃任何一点关于我们自己和关于别人的知识、任何一点关于幸福本身和关于任何其他事物的知识。这样一来，我们实际上还会有什么意见分歧？谁还主张这显然是合理的？谁还主张显然惟有快乐作为目的是善的？

很明显，这跟有关各种颜色的情形[4]正是一样的，不过情况要更严重得多罢了。我们企求有朝一日造成极度的快乐而根本不意识到它的存在，远比我们企求造成纯颜色而不让它作为特定颜色而存在要更加不可能。把快乐跟意识彼此加以区别，远比把颜色跟各种特定颜色加以区别容易。但是，即使不是这样，我们也应该把它们加以区分，如果我们果真要主张只有快乐是我们的终极目的的话。即使意识是快乐的一个不可分离的伴随者——快乐实在的一个必要条件，但是，如果快乐是惟一的目的，那么我们也必须在可能赋予手段一词的可理解的意义上，把意识叫做达到目的的纯粹手段。在另一方面，如果像我相信现在已经很清楚的那样，缺乏意识，快乐就会相对地缺乏价值，那么我们就必须说：快乐并不是惟一的目的；某种意识至少必须当作这一目的的一个真实部分而同快乐一起包括在这一目的之内。

我们现在的问题仅仅是：目的是什么？至于这一目的在什么程度上按其本身来说是可以达到的，或者这一目的在什么程度上必须包含同时达到的其他一些事物的问题，却完全是另一问题。十分可能，功利主义

者们得出的各个实际结论，甚至他们按照逻辑应当得出的各个结论离开真理都并不很远。但是，就下述一点来说他们是绝对错误的：他们以“惟有作为目的的快乐是善”为理由，说明他们的各个结论是真实的。要知道，在任何一种科学的伦理学中，理由是我们最关心的。

53. 因此，似乎很清楚，如果快乐主义主张单单快乐，而不是快乐跟快乐的意识一起是惟一善的东西，那么，这一学说是错误的。而这种错误的产生多半是由于犯了我在上面指出的密尔所犯的那种谬误——混同手段和目的的谬误。人们错误地认为，因为快乐总是必定为意识（这本身是异常可疑的）所伴随，所以我们无论说快乐是、或者说快乐的意识是惟一善的东西，这是无关紧要的。当然，我们指望什么实际上是无关紧要的，如果肯定未有得其一、而不得其二的话。可是，在提“什么就其本身而言是善的”这一问题的场合——在我们提出下述问题的场合：为了什么缘故，我们值得追求所指望的东西？——这种区别绝不是无足轻重的。在这里，我们面临着一种独一无二的选择：或者快乐本身（纵然我们不能得到它）就是值得欲求的一切，或者快乐的意识是更值得欲求的。这两个命题不可能都是真实的，并且我认为，后一命题显然是真实的，由此可见，快乐不是惟一的善。

也许还有人认为：即使说快乐的意识是惟一的善，而不说只有快乐是惟一的善，这种断言也不会对快乐主义十分有害。也许有人说，快乐主义者们总是用快乐来表示快乐的意识，尽管他们并未费心力这样加以说明。我认为，这大抵是真实的。因此，在这方面改正他们的公式仅仅是一桩具有实践意义的事情，如果可能产生快乐、而不同时产生快乐的意识的话。但是，我承认，连我认为我们的断言至此真正所具有的这种意义，也是比较微不足道的。我要坚持的是，甚至快乐的意识也不是惟一的善，这样来看待它确实是荒唐的。而说这些话的主要意义却在于这样一点：用来证明快乐的意识比快乐价值大的同一个方法，似乎也可以用来证明快乐的意识远比其他事物价值小。人们之所以假定快乐的意识是惟一的善，是由于忽视了一些区别，而正是

这些区别*已经使人们轻率地断言快乐是惟一的善。

我用来证明快乐本身不是惟一的善的方法，就是考虑我们应该赋予它什么价值，如果除去它的一切通常伴随者，而让它绝对孤立地存在着的话。事实上，在我们希望发现一事物本身具有多大的价值量的时候，这是惟一可以安全地加以使用的方法。研究一下西季威克教授在上面最后引证的一段中所使用的两种论证，并揭露这些论证注定要犯错误的途径，就可以完全发现运用这个方法是必要的。

54. 至于说到其中第二个论证，它不过主张：可以认为其他一些事物跟快乐一起分享善的特征，但它们“为常识所赞赏的程度，大致是同它们产生快乐的能力的大小成比例的”。甚至这个大致的比例关系在常识的赞赏和它所赞赏的造福效果之间是否存在，也是一个极其难以确定的问题，我们无需在这里加以讨论。因为即使假定这是真实的，并假定常识的各个判断整个说来是正确的，这又证明了什么呢？毫无疑问，这证明快乐是正当行为的好标准，即产生最大快乐的行为整个说来也会产生最大善。然而，这绝不能使我们作出结论说，最大快乐构成整个说来是至善的东西；因为这仍旧存在另一种可能性：事实上，一些最大量的别的善，在一些实际条件下通常伴随着最大量的快乐；因此，快乐并不是惟一善的东西。这两种事物恰恰在这个世界上总是彼此成一定的比例，这确实很可能是一种巧合。可是，毫无疑问，不能借口这种吻合很碰巧，我们就能直接主张：由于快乐真正是惟一善的东西，这种吻合是不存在的。这仅仅是一种错觉。这种吻合还可以作别的解释，甚至我们必须把它看作是尚未加以解释的，如果直觉似乎认为快乐并不是惟一善的东西的话。而且，我们必须记住，西季威克教授之所以务必假定这种吻合，归根结底是根据一个十分可疑的命题：造福效果大致是同常识的赞许成比例的。同时，我们必须注意，尽管西季威克教授主张这是事实，但是，他所提

---

* “这些区别”应为“这种忽视”，因为根据本书一贯的论证来看，作者认为这里的错误是由于忽视这些区别而造成的，而不是这些区别本身造成的。原著在这里显然有错字。——译者注

供的详尽例证并不倾向于证明赞赏的程度是跟快乐的量成比例的，而仅仅倾向于证明一个完全不同的命题：一事物不可能被认为是善的，除非它提供了快乐的余额。

55. 因此，必须根据西季威克教授的第一种论证（“要求”我们的“直觉判断在适当考虑恰当地向它提出的问题后”所作出的“决定”）作出判决。而在这一点上，我认为很清楚的是，西季威克教授既没有恰当地向他自己、也没有恰当地向他的读者提出在下述两个主要方面的问题。

（1）正像他自言自语的，他必须加以证明的不仅是“必须把幸福当作至高无上的善的一部分包括在内”。他说，这种见解“必为反思的人们作出的严肃判断所不取”。为什么呢？因为“当人们把……这些客观关系同随伴它们、并为它们所引起的意识加以区分的时候，它们并不是根本真正值得欲求的”。这样一来，这个为了证明“把幸福仅仅看作至高无上的善的一部分违反直觉的事实”而提出的理由，反倒恰恰足以证明：幸福正是至高无上的善的一部分。因为我们不能根据整体的一部分本身并无价值这一点，推定另一部分本身确实具有属于该整体的全部价值。即使我们承认美的享受具有极大的价值，而作为这种复合事物组成部分之一的对美的单纯观赏却毫无价值，也不能由此推定：全部价值属于另一组成部分，即属于我们在观赏美的过程中所享有的快乐。十分可能，这另一组成部分本身也并不具有价值；而价值属于整个状态，且仅仅属于整个状态；因此，快乐和鉴赏二者都仅仅是善的东西的一部分，而且它们二者都同样是必要的部分。总之，忽视我在本书第一章中曾经大力加以阐明的原理，即我曾经说，我应称之为“有机关系”的原理[5]，这就是西季威克教授这种论证的立足点。这种论证是注定要犯错误的，因为它假定：如果我们发现整个一种状态是有价值的，并发现该状态的一个要素本身没有价值，那么另一要素本身必定具有属于这一整个状态的全部价值。而事实却恰恰相反，由于该整体可能是有机的，另一要素不一定具有什么价值；而且即使它有些价值，该整体的价值也可能大得多。由于这个理由，并且为了避免把手段同目的加以混淆，把每一个可以区分的

质孤立起来加以考虑，以便决定它究竟具有什么价值，这是极端重要的。但西季威克教授却又仅仅把这种孤立法运用于他所考虑的那些整体的一个要素。他并未提出这样个一问题：如果快乐的意识绝对凭它本身而存在，那么一种严肃的判断会认为它具有很大的价值吗？事实上，往往会使人误解一个有价值的（或者无价值的）整体，因而简单地问道：这个整体的价值或者它的缺乏价值应归因于它的哪个要素？这很可能不能归因于任何一个要素；而且，如果其中某一要素本身确实显得有些价值，那么，就会使我们认为整体的全部价值是单单属于这一要素的，从而犯下严重错误。我认为，人们往往会犯这种关于快乐的错误。快乐确实是各最有价值整体的一个不可缺少的要素；并且，由于我们可以分析得到的其他各要素很可能显得没有任何价值，人们自然会推定一切价值都属于快乐。毫无疑义，这种自然而然的推定是不能从其前提得到的；恰恰相反，对我的“反思的判断”来说，这种推定显然离真理十万八千里。如果我们对快乐、或者对快乐的意识使用那个惟一安全的方法，即孤立法，并且自问：单单快乐的意识，而绝对不同任何其他事物放在一起，即使以最大的量而实存，我们会认为这是极好的事物吗？我认为，我们必定会回答说：不。我们更不能把这当作惟一善的东西。即使我们承认西季威克教授的言外之意（这在我看来是万分可疑的）是：快乐的意识本身比美的鉴赏具有更大的价值。但我仍认为，对美的愉快的鉴赏无疑比单纯的快乐意识具有不可估量的更大的价值。为了证实这个结论，这可以满怀信心地诉之于“反思的人们的严肃判断”。

56.（2）我认为，分析一下西季威克教授的论证的另一缺点，可以进一步弄清楚这样一点：一个令人愉快的整体的价值并不单单属于该整体所含的快乐。我们知道，西季威克教授主张一个可疑的命题：一事物增进快乐的性质大致是跟常识对它的赞赏成比例的。可是，他并不主张一个显然错误的命题：每种状态令人愉快的程度是跟该状态所受到的赞赏成比例的。换言之，只有当你把任何一种状态的全部后果加以考虑的时候，他才能说，快乐的量跟常识所赞成的各对象相合。如果我们考虑每

一种状态本身，并在根本不计较作为一种手段的善的情况下，探求常识对于它作为一个目的而具有的善会作出什么判断；那么，毫无疑问，常识会认为许多不那么令人愉快的状态，比许多令人愉快得多的状态要好些。也就是说，常识跟密尔一样，都认为：有许多高等快乐比低等快乐价值大，尽管前者令人愉快的程度不如后者。当然，西季威克教授可以这样说，在这里，常识正好把手段和目的加以混淆了；因为它认为作为目的较好的东西，实际上仅仅是作为手段较好的东西。可是，我认为他的论证有下述缺点：他似乎并没有足够清晰地看出，就作为目的的善之诸直觉而言，他同常识显然是背道而驰的；他并没有充分强调眼前令人愉快与有助于快乐之间的区别。为了恰当地向我们自己提出什么作为目的是善的这个问题，我们必须考虑那些眼前令人愉快的状态，并追问：比较令人愉快的东西是否始终也就是较好的东西？并且探问：如果某些令人愉快的程度较低的东西似乎是较好的东西，那么，这是否仅仅由于我们认为它们多半会增加比较令人愉快的东西的数目？在我看来，毫无疑问，常识对这两个假设的问题都会作出否定的回答，而且当然会如此。人们通常认为，譬如说，某些可以称为最低级的肉体享受是绝对坏的；尽管并不确信这样一点：它们不是我们所曾经历的最愉快的状态。常识无疑不会认为，下述说法是追求西季威克教授所谓现世“高雅乐趣”的正当理由：这种“高雅乐趣”是达到未来天国的最好手段，而这种天国一旦实现，就没有了比较高雅的乐趣——没有了美的鉴赏，没有了爱情——但可能最大快乐将由兽欲的不断发泄而取得。此外，西季威克教授将不得不认为：如果这种可能的最大快乐可以用这种方法取得，如果这是可以达到的，那么，事物的这一状态的确不失为一个天国，而全人类都应当为它的实现贡献一切力量。我敢说，这种见解是自相矛盾的，是错误的。

57. 因此，在我看来，如果我们恰当地向我们自己提出这个问题：快乐的意识是惟一的善吗？答案必定是：不是。这样一来，快乐主义的最后防线就被攻破了。为了恰当地提出问题，我们必须把快乐的意识孤立

起来看。我们必须提出这样的问题：假设我们仅仅意识到快乐，而没有意识任何别的东西，甚至我们是有意识的这一点也没有意识到，那么事物的这种状态（不管在量方面怎样巨大）是非常值得欲求的吗？我想，谁也不会认为是这样。在另一方面，十分清楚，我们确实认为快乐的意识跟其他事物的意识相结合的许多复杂心情——我们所谓"享受"以及诸如此类的状态——是非常值得欲求的。如果这是正确的，那么由此可以推定：快乐的意识并不是惟一的善；而它作为一部分包含在其中的许多其他状态是远比它好的。一旦我们承认有机统一原理，任何以下述假定为依据，针对这个结论而提出的异议都必定烟消云散：这种状态的其他因素本身没有价值。于是，我真不知道，我还需要说些什么来驳斥快乐主义。

58. 剩下来的仅仅是谈谈快乐主义通常所采取的两种形式：利己主义与功利主义。

利己主义作为快乐主义的一种形态，主张我们每一个人都应该把追求我们自己的最大幸福当作我们的终极目的。当然，这种学说承认：有时，达到这个目的的最好手段是给别人快乐；譬如说，我们这样做，会得到同情的快乐、免受妨害的快乐和自尊的快乐；而且，有时我们以别人的幸福为直接目的而取得的这些快乐，可能大于任何我们以其他方法所取得的快乐。因此，必须细心地把这种意义上的利己主义跟另一种意义上的利己主义，即恰恰作为利他主义的对立面的利己主义加以区分。利己主义通常跟利他主义是针锋相对的，因此，它往往表示单纯的自私自利。如果一个人的全部行为实际上直接在于为他自己取得快乐，不管他是否认为他之所以应该这样做，是由于大体上，他会因此为他自己取得可能的最大幸福，那么，他就是这种意义上的利己主义者。因此，利己主义可以代表这样的理论：我们应该始终抱定为我们自己取得快乐的目标，因为这是达到终极目的的最好手段，而不管这终极目的是否是我们自己的最大快乐。在另一方面，利他主义可以代表这样的理论：我们应该始终以他人的幸福为目标，因为这是谋取我们自己的和他人的幸福的最好手段。这样看来，一个在我将立即加以讨论的利己主义的意义上

的利己主义者，即一个认为他一己的最大幸福乃是终极目的的利己主义者，也可能同时是一个利他主义者；他也许认为，他应该“爱他的邻人”，并以此作为使他自己快乐的最好手段。反之，在另一意义上，利己主义者也可能同时是一个功利主义者。他可能认为，他应该始终致力于为他自己谋取快乐，因为这样做，增加幸福总和的可能性最大。

59. 关于第二种利己主义，即反利他主义的利己主义，即作为一种关于手段的学说的利己主义，我将稍后再谈。我现在所谈的，是完全不同的一种利己主义，它主张每个人理应认为，我一己的最大幸福是可能的惟一善的事物，而我的行为就其有助于为我赢得这种幸福而言，仅仅作为手段是善的。这种学说并不只是现时的许多著作家，而且是17、18世纪英国的许多快乐主义者的主张；例如，霍布斯的伦理学就是以此为基础的。但是，即使英国学派在本世纪似乎也向前迈进了一步，今天他们大多数都成了功利主义者。他们确实认识到，如果说一己的幸福是善，而别人的幸福却不应该是善，那么这是不可思议的。

要充分揭露这种利己主义的荒唐不经，必须分析它的似真性赖以确立的某些混淆不清的局面。

其中，最主要的一种就是显然与“他人的善”不同的“一己的善”这一概念中所包含的混淆。这是一个我们大家每天都要使用的概念，这是平常人在讨论任何伦理问题时动辄要利用的首要概念之一；而利己主义通常之所以受到拥护，主要是由于人们没有清晰理解它的意义。其实，很明显，与其把主张一己的快乐是惟一善的理论称为“利己主义”，不如把主张“一己的善”是惟一善的理论称为“利己主义”更合适。即使一个人并非快乐主义者，但他完全可以是一个利己主义者。也许与利己主义关系极其密切的概念，就是“一己的利益”一词所表示的概念。利己主义者认为：促进一己利益的倾向是为他的一切行为辩护的惟一站得住脚的充分理由。但是，通常“一己的利益”这一概念所显然包含的东西远远超过一己的快乐。毫无疑问，只有由于认为“一己的利益”仅仅在于一己的快乐，而且仅仅就此而言，利己主义者才会理所应当地认为：一己的快乐

是惟一的善。他们推理的步骤是：我应当获致的惟一事物是一己的利益，而一己的利益就是我的可能的最大快乐，因此，我应当追求的惟一事物就是一己的快乐。大家可能承认：经过一番反思，极其自然地会这样把一己的快乐看作跟一己的利益同一；而现代道德学家们通常就是这样做的。但是，当西季威克教授指出这一点的时候（第3编第14章第5节第3段），他应当同时指出：在一般思想中根本没有造成这种同一。当平常人说到"一己的利益"的时候，他并不意指"一己的快乐"（他通常甚至并不把这一点包含在内），而是意指一己的发迹，一己的美名以及赢得更好的收入等等。西季威克教授对此未加注意，竟提出了一种理由，说明古代道德学家们为什么没有把"一己的利益"跟一己的快乐视为同一。这似乎是由于他恰恰忽视了我将要立即指出的包含在"一己的善"这一概念中的那种混淆。柏拉图对那种混淆不清的认识，也许比任何其他道德学家都要明确；而指出那种混淆不清就足以驳倒西季威克教授自己认为利己主义合理的观点。

那么，"一己的善"究竟是什么意思呢？一事物可以在什么意义上对我来说是善的呢？如果我们反思一番，那么，显而易见，能够属于我、能够成为我的的东西，只能是某一善的事物，而不能是某事物是善的这一点。因此，在我谈到我当作"一己的善"而取得的任何事物时，我必定意指我取得的该事物是善的，或者意指我对它的占有是善的。在这两种情况下，成为我的的东西，只是该事物或者只是对该事物的占有，而决不是该事物的善性或者这种占有的善性。把"我的"加在这个属性上，并且说"为我所占有的这一事物是我的善"，就毫无意义了。即使我们把这一点解释为"我对该事物的占有就是我认为善的东西"，上述看法仍能成立，因为我所想的仅仅是我对该事物的占有是善的这一点；如果我想对了，那么，真实的情况是：我对它的占有是纯粹的善，但决不是我的善；如果我想错了，那么该事物就根本不是善。总之，当我说一事物是"我一己的善"时，全部我所能意味着的是：将专属于我的某一事物，正像属于我的（不管"占有"所表示的这种关系有怎样不同的意义）我一己之快乐一样，也是绝对善的。或者更正确一点说，我对它的占有是绝对善

的。它的善在任何意义上都不是“私人的”，或者是属于我的；这种善决不是一件只能私下、或者仅仅对一人而存在的事物。我可能为追求“一己的善”而提出的惟一理由是：我称之为“一己的善”的东西应属于我，这是绝对的善；换言之，我应当享有某种一旦为我所享有、别人就不可能享有的东西，这是绝对的善。但是，如果我享有它是绝对的善，那么，其他任何人都有同样充足的理由，像我享有它一样，谋求我的对它的占有。因此，如果任何单个人的“利益”或“幸福”确实应该是他惟一的终极目的，那么，这仅仅意味着，那人的“利益”或者“幸福”是惟一的善，即普遍的善，同时是任何人都应该谋求的惟一事物。由此可见，利己主义主张每个人的幸福都是惟一的善，也就是主张在许多不同事物当中，每一件都是可能的惟一善的事物。这是一绝对的矛盾！我们不可能想像对任何理论的驳斥都会这样充分和彻底！

60. 可是，西季威克教授认为利己主义是合理的。因此，简单研究一下他下述荒谬结论所持的理由是有益的。“利己主义者”，他说（最后一章第1节），“可以避免含蓄地或者直言不讳地断言，他一己的最大幸福不仅是对他自己来说为合理的终极目的，而且是普遍的善的一部分，从而可以避免证明功利主义。”而在同一段中，在已经“看出”这一点之后，他又说：“人们不可能证明，他一己的幸福与别人的幸福之间的差别对他并不是万分重要的”（第4编第2章第1节）。西季威克教授用“对他自己来说为合理的终极目的”和“对他万分重要的”这些短语究竟表示了什么意思呢？他不打算给它们下定义，而且，主要是由于使用了这些暧昧的短语，他才在哲学上闹出了一些笑话。

是否有这样一种意义，在这种意义上，某事物对某人来说是合理的终极目的，而对别人却不然？“终极”至少必须意味着该目的的本身是善的——这里“善”一词是在我们所谓不能下定义的意义上来使用的，而合理的至少意味它是真正善的。于是，一个应该成为合理的终极目的的事物，意味着它就其本身而言真正是善的；同时，“它就其本身而言真正是善的”这一点，意味着它是普遍善的一部分。我们能赋予“对他自己来

说”这一短语这样一种意义，从而使该事物失其为普遍善的一部分吗？这种事物是不会有的，因为利己主义者的幸福或者就其本身而言必定是善的，从而是普遍善的一部分，或者就其本身而言根本不能是善的。根本就没有逃脱这种进退两难的出路。而且，如果它根本不是善的，那么他有什么理由追求它呢？它怎能对他来说是合理的目的呢？除非“对他自己来说”这一状语暗指“非对别人来说”，它是没有任何意义的；可是，如果它意指“非对别人来说”，那么该事物不可能对他来说是一种合理的目的，因为该事物就其本身而言不可能真正是善的。由此可见，“对他自己来说为合理的终极目的”这一短语在用词上是自相矛盾的。说某事物对特定的人来说是某一目的，或者对他来说是善的，只能意味着下列四种情况之一。或者（1）这可能意指，所谈到的目的将是单单属于他的某种东西。但在这种情况下，如果追求这一目的对他来说是合理的，那么就他应该单单占有它这一点来说，必定是普遍的善的一部分。或者（2）这可能意指，它是他应当追求的惟一事物。但是，这只能是这样的一种情况：由于他这样做，他会在实现普遍善的方面尽到他可能最大的努力。从我们的立场来看，这只能使利己主义成为一种关于手段的学说。或者（3）这可能意指，该事物是他所欲求的或者认为是善的东西。于是，如果他想错了，那么它根本就不是一个合理的目的；如果他想得对，那么它就是普遍善的一部分。或者（4）这可能意指，一件将单单属于他的事物，也为他所赞同和追求，这是非常恰当的。但在这种情况下，该事物应属于他和他应指望该事物这两点都必定是普遍善的诸部分；我们说两件事物之间的一定关系是适当的或者恰当的，只能意味着那种关系就其本身而言是绝对善的（除非它作为手段是绝对善的，除非那是上述第二种情况）。因此，利己主义者不可避免地要把“他一己的幸福对他自己来说是合理的终极目的”一语，解释为“他一己的幸福是绝对善的”，除此不可能有任何其他合理的解释。他说它是惟一合理的终极目的，就必须意指它是惟一善的东西——地地道道的普遍善。并且，如果他进而主张每个人的幸福对每个人来说都是合理的终极目的，那么我们就发现了利己

主义的一个基本矛盾：有无数不同的事物，其中每一个都是惟一的善。同时，很容易看出，对于“他一己的幸福与别人的幸福之间的差别对他来说是无限重要的”一语，也可以作同样的考虑。这只能意指：或者（1）他一己的幸福就是使他动心的惟一目的；或者（2）对他惟一重要的东西（作为手段）就是关心他一己的幸福；或者（3）他所关心的仅仅是他一己的幸福；或者（4）任何一个人的幸福应当是关系到这个人的惟一事物。尽管这些命题可能是真实的，但没有一个能够具有证明下述一点的一丝倾向：即使他一己的幸福毕竟是值得欲求的，但它却不是普遍的善的一部分。他一己的幸福可以是、也可以不是善的事物。但在任何一种它对他来说是无限重要的意义上，下述一点必定是真实的：如果它不是善的，那么他就没有理由追求它；如果它是善的，那就他和别人都能取得它而言，就它不至于妨害他们取得普遍善的更有价值的诸部分而言，任何别人都有同样的理由去追求它。总之，显而易见，把“对他来说是”、“对我来说是”与“合理的终极目的”、“善的”和“重要的”这样一些词结合起来，只能引起混淆。为任何一种行为辩解的惟一站得住脚的理由是：这种行为定会使绝对善的东西可能最大的量得以实现。并且，如果任何人主张获得他一己的幸福足以证明他的一切行为是正当的，那么他必须意指，这就是他所能实现的，普遍善的可能最大的量。而且，这只有由于下述两种情况之一才能是真实的：或者他没有能力实现更多的；或者他一己的幸福就是那根本可能加以实现的，普遍善的可能最大的量。在前一种情况下，他不过把利己主义当作一种关于手段的学说；而在后一种情况下，我们就揭露了真正的利己主义以及那恶名昭彰的矛盾：每个人的幸福都是在任何情况下可能加以实现的，普遍善的最大量。

61. 值得注意的是，尽管西季威克教授把“合理利己主义对理性主义德性的关系”看作“最深刻的伦理学问题”（第3编第13章第5节注1），但这种关系似乎根本不像他所描写的那样。“即使一个人，”他说，“承认理性主义德性原理是自明的，但他仍可能主张：他一己的幸福是这样一个目的，为了任何别人而抛弃它，对他来说都是不合理的；因此，如果

要使道德学完全合理化，就必须证实在明哲箴言与理性主义德行箴言之间存在一种协调。这种见解正是我所主张的”（最后一章第1节）。于是，西季威克教授接着说：“功利主义义务与履行这种义务的个人的最大幸福之间所存在的不可分割的关系，不可能根据经验完满地加以证实”（同上章第3节）。并且，他的著作的最后一节告诉我们：既然“义务跟私利的调和，应被看作为使我们思想的一个主要部分避免基本矛盾而在逻辑上所必需的一个假设，那么还有待于探讨：在什么程度上这种必要性是接受这种假设的充分理由？”（同上章第5节），并且，他作了这样的论证：“正像神学家们一致认为的那样，假定像上帝这样的存在者的实存”一定会保证所需的调和；因为该神的神圣制裁“当然永远足以使每个人尽其所知，使一己的利益增进公共幸福”（同上章第5节）。

那么，神圣制裁所能保证的这种“义务跟私利的调和”究竟是什么呢？它必定是这样一个单纯的事实：正是造成最大多数人的可能的最大幸福之行为，总是也能造成该行为者的可能的最大幸福。如果这是事实（而我们的经验知识表明，现世的情况并非如此），那么，西季威克教授认为，“道德学”会是“完全合理的”，因为我们会避免“‘判断行为上什么是合理的东西’这样一些明显的直觉中的一个终极的、根本的矛盾”。那就是说，我们应当避免有下述想法的必要性：确保我们自己的最大幸福（明哲箴言）与确保整体的最大幸福（德行箴言）是同样明显的责任。但是，万分明显的是，我们不应当避免。西季威克教授在这里犯下了经验主义特有的错误——认为把事实改变一下就可以使一个矛盾不再成其为矛盾的错误。一方面认为单独一人的幸福应当是惟一的善，另一方面认为每个人的幸福是惟一的善，从而造成了一种矛盾，而假定同一行为会同时获得这两种幸福并不能解决这种矛盾；因为不管我们怎样确信这种假定是合理的，但矛盾仍旧是矛盾。西季威克教授滤出了蠓虫，却吞下了骆驼*。他认为必须利用神的万能来保证使别人得到快乐的东西，也

* 怕犯小过，反犯大错。——译者注

使他自己得到快乐——只有这样才能使伦理学合理化；然而，他却忽视了这样一点：正是这样运用神的万能，必定会在伦理学上留下一种矛盾———一种使整个伦理学仅仅流为无稽之谈、而神的万能永远无力加以解决的矛盾：相形之下，他以前的困难倒无足轻重了。我们知道，认为每个人的幸福应该是惟一的善，这是利己主义的原理，这种见解本身就是一个矛盾；认为一切人的幸福真正是惟一的善，这是普世主义的快乐主义原理，而这种见解必定会引入另一个矛盾。认为这两个命题都是真实的，这也许可以恰当地被称为“伦理学上最深刻的问题”：它是一个注定无法加以解决的问题。然而，这两个命题不可能都是真实的；除非借助于混淆的办法，没有任何理由认为二者都是真实的。西季威克教授正好把这种矛盾同下述事实（其中并无矛盾）混淆起来了：我们自己的最大幸福和整体的最大幸福似乎并不总是能用同一手段取得。如果认为幸福是惟一善的东西，那么这一事实确实具有某种重要性；并且，无论从什么观点来看，类似的一些事实也都是很重要的。然而，这类事实无非是下述一个重要事实的例证：在这个世界上，所能取得的善的量同所能想像到的比较起来，简直小得可怜。如果我要造成整体说来可能的最大快乐，那么我就不能为我自己取得可能的最大快乐；这一点跟下面一点比较起来，就并不是最深刻的伦理学问题：总起来说，无论如何，我不能取得像可期望那样多的快乐。这仅仅是说：如果我们要在一处取得尽可能多的善，那么，整体来说，我们取得的善就会较小；因为可能取得的善的量是有限的。主张我必须在一己的善与整体的善之间作出选择，是一种错误的对比；而惟一合理的问题是如何在一己的善与别人的善之间作出选择。而且，解决这一问题所必须依据的原理，跟解决我应当给这个人快乐、还是应当给那个人快乐所必须依据的原理是完全相同的。

62. 显而易见，利己主义学说是自相矛盾的；而这一点之所以没有被认识的原因之一是：“一己的善”一语的意义包含着一种混淆。同时，我们也可以看出：从通常所主张的自然主义的快乐主义推导功利主义，必须也包含这种混淆和对这种矛盾的忽视。我们知道，正如密尔曾经宣称

的那样："每个人在他相信他一己的幸福可以得到的范围内欲求着他一己的幸福*。并且，他是把这一点当作说明为什么公共幸福是值得欲求的理由而提出来的。我们已经看到，这样来看待它，第一，包含着自然主义谬误。其次，即使这种谬误不算谬误，也只能是论证利己主义，而不是论证功利主义的理由。密尔的论证是这样的：一个人欲求着他一己的幸福；因此，他一己的幸福是值得欲求的。而且，一个人除了他一己的幸福，什么也不欲求；因此，他一己的幸福是惟一值得欲求的。此外，我们还必须记住：在密尔看来，既然每个人这样欲求着他一己的幸福，当然可以推定每个人的幸福是惟一值得欲求的。这就是用语上的一种露骨的矛盾。让我们来考察一下这究竟意味着什么。每个人的幸福是惟一值得欲求的东西；因而在几种不同的东西当中，每一个都是惟一值得欲求的东西。这就是利己主义的基本矛盾。为了设想他的论证所要证明的是功利主义，而不是利己主义，密尔必须认为，他能从"每个人的幸福是他一己的善"这个命题推导出"整体的幸福是整体的善"这个命题。而事实上，如果我们懂得"他一己的善"的意义，那么，显而易见，后一命题只能从"整体的幸福就是每个人的善的东西"这个命题推导出来。因此，自然主义的快乐主义必然会仅仅归结为利己主义。当然，一个自然主义者可以主张我们所追求的仅仅是"快乐"，而不是我们一己的快乐；于是，这一点往往会利用自然主义的谬误，而为功利主义提供一个无可非议的根据。可是，一个自然主义者通常多半会认为，他所欲求的就是他一己的快乐，或者他至少会把这个同别的混淆起来，因而他必然要采取利己主义，而不是采取功利主义。

63. 为了说明人们之所以认为利己主义合理，我必须指出的第二个原因是：人们恰好把它同另一种利己主义——作为手段的学说的利己主义混淆起来了。这第二种利己主义有权说，无论如何，你有时应该追求你一己的幸福。甚至它可以说，你总是应该这样做。并且，当我们发现

* 参见约翰·密尔，《功利主义》，第37页。——译者注

它作这种主张的时候，我们往往会忘记它的前提：它仅仅是作为一种取得某种别的东西的手段。我们现正处在一种并非完善的状态中，我们不能一下子就达到理想。这就是目前的现实。所以，我们经常绝对“应当”做那些仅仅作为或者主要作为手段是善的事情，我们经常以此为本分；我们必须尽我们的最大努力去做绝对“正当”的，但非绝对善的事情。关于这一点，我以后还要讨论。我在这里只是提一提，因为我认为，主张我们应该把我们一己的快乐，与其作为目的，不如作为手段来追求，是远较合理的；并且，由于上述混淆不清，这种主张会使完全不同的真正利己主义，即认为一己的最大快乐是惟一善的东西的学说在某种程度上也显得似乎有理。

64. 关于利己主义就谈这些。关于功利主义也没有很多的话要说了；不过还有两点值得注意。

第一，正像利己主义这一名词一样，功利主义这一名词并非当然表示：我们一切行为都应当按照它们作为取得快乐的手段的程度来加以衡量。它当然的意义是：判断行为是非的标准就是行为增进每个人的利益的趋势。利益通常意味着列为一类的各个不同善的一种，而这些善之所以列为一类，仅仅由于它们是一个人通常为他自己而欲求的东西，不过这种欲求并不具有“道德的”一词所表示的心理特质。因此，“功利”一词意指，而且在古代伦理学中也有系统地用来意指，作为达到除道德善以外的其他善之手段的东西。我们没有丝毫理由认为这些善只有作为取得快乐的手段才是善，或者认为它们通常是被这样看待的。采用“功利主义”一词的主要理由其实不过是强调这样一点，即行为的是非必须根据其结果——利用其结果来判断，从而反对将某些行为断定为是、将另一些行为断定为非，而根本不问其结果如何的严格意义上的直觉主义观点。像这样主张正当的行为必定意味着产生可能的最好结果的行为，或功利主义是完全合理的。但是，在历史上，有一个双重性的错误极其自然地同这个正确的主张联系着。(1) 认为可能最好的各结果仅仅构成有限的一类善，即大致跟一般人看作“有用的”或者“有利的”行为所产生的各

结果相当的一类善；而且，轻率地把这些看作只有作为取得快乐的手段才是善的。(2) 功利主义者们倾向于把每一事物看作仅仅是手段，而忽视了某些作为手段是善的事物作为目的也是善的这一事实。譬如说，认为快乐作为手段是善的，就有这样的一种倾向：把眼前快乐仅仅当作未来快乐的手段来评价，而不是也参照各种可能的未来快乐，对它进行估量；要知道如果快乐作为目的是善的，这种估量是绝对必要的。大量功利主义的论证包含一种反逻辑的谬论；它们认为此时此地的事物就其本身而言绝没有任何价值，而只能根据其后果来加以评定；不用说，当其后果实现的时候，其后果本身又会不再具有任何价值，而仅仅是更遥远的未来的手段，如此递进，以至无穷。

关于功利主义值得注意的第二点是；当这个词用来表示一种形态的快乐主义时，即使在说明其目的的叙述中，它通常并未把手段和目的精确地加以区分。它的有名公式是：评判各个行为所依据的效果就是“最大多数的最大幸福”。可是，显而易见，如果快乐是惟一善的东西；那么，在量一样大的情况下，不管所取得的结果为许多人还是为少数人所享受，甚至不为任何人所享受，这一结果将是同样值得欲求的。显而易见，如果我们应该谋求最大多数的最大幸福，那么，根据快乐主义原理来看，这只能是因为快乐在为数众多的人们当中的实存，似乎是能促成最大快乐量的实存的最好手段。这可能真正是事实；然而非常值得怀疑的是：功利主义者们在接受快乐主义原理的时候所受的影响，在一定程度上是由于没有把快乐或者快乐意识同一个人享有快乐加以明确的区别。把许多人对快乐的占有看作惟一善的东西，远比这样看待同样多的快乐量的单纯实存容易。真的，如果我们严格依据功利主义原理，假定功利主义者们认为许多人享有快乐这一点就其本身而言是善的，那么这原理就不是快乐主义原理了；它把许多人的实存作为一个必要部分也包括在终极目的之内，因而这一目的所包括的将远远超过单纯的快乐。

然而通常所信奉的功利主义，必定被认为或者坚持纯粹快乐意识是惟一善的东西，或者坚持快乐意识及其最小附属者（这也许意味着这种意

识至少在一个人那里的实存）合起来是惟一的善。这就是它作为一种伦理学说的旨趣；而它作为这样的东西，已经在我驳斥快乐主义的过程中被驳倒了。人们对它至多只能作这样的辩解：在它的各个实际结论上，它并没有产生严重的错误，因为根据经验，总体上带来量大善的行为方式，也会带来最大快乐。功利主义者们确实往往运用他们大多数的论证来证明：会带来最大快乐的行为方针往往就是常识所赞同的。我们已经看到，西季威克教授就企图援引这个事实来证明快乐是惟一的善；同时，我们已经看到，这个事实并没有证明这一点的倾向。我们已经看到，为这个命题而提出的其他各种论证是何等肤浅；而且，如果恰当地就这个命题本身来考虑，它似乎是异常可笑的。此外，就总体产生最大善的行为也会产生最大快乐这一点，也是非常可疑的。企图证明这一点的证论全都或多或少被下述假设糟蹋了：似乎在最近的将来取得最大快乐所必需的各种条件，将永远存在。而且，即使利用这一错误的假设，这种论证也只能证明一种万分可疑的情况。因此，即使这一假定是事实，如何解释这个事实我们也不必过问；它足以证明，许多复杂心情远比其所含快乐有价值。如果是这样，任何形态的快乐主义都不能是真实的。而且，由于跟预期的精确度相比，快乐作为一个标准而发挥的实际向导作用是很小的；我们最好期待作进一步的研究，而不宜采用一种其用处非常可疑、其可靠性我们有充分理由加以怀疑的向导。

65. 我在这一章中力求确立下述各项重要论点：（1）必须把快乐主义严格规定为这样的学说，它主张“快乐是这样的事物，只有它就其本身而言是善的”；这种见解之所以流行，似乎主要是由于人们犯了自然主义的错误，而密尔的各个论证可以作为犯了这方面错误的那些论证的典型；只有西季威克教授一人捍卫了快乐主义，而没有犯这种谬误；因此，为了最后驳倒这种学说，就必须指出他的论证中的错误（§§36—38）。（2）对密尔的“功利主义”作了批判；已经证明：(a) 他把“值得欲求的”看作跟“所欲求的”同一，从而犯了自然主义谬误；(b) 快乐并不是欲求的惟一对象。通常支持快乐主义的各种论证似乎都是建立在这两个错误

之上的（§§39—44）。(3) 把快乐主义作为一种“直觉主义”来加以考虑，并且指出：(a) 密尔默认某些快乐在质上劣于其他快乐，既意味着快乐主义是一种直觉主义，又意味着快乐主义是一种错误学说（§§46—48）；(b) 西季威克没有把“快乐”同“快乐的意识”区分清楚；并且，把前者看作无论如何都是惟一的善，这是荒谬的（§§49—52）；(c) 把“快乐的意识”看作惟一的善似乎同样是荒谬的，因为如果真是那样，那么一个不实存任何其他事物的世界将是绝对完满的。西季威克教授没有向他自己提出这个异常明显、异常重要的问题（§§53—57）。(4) 人们通常视为快乐主义的两个主要典型的学说，即利己主义与功利主义不仅彼此不同，而且完全相互矛盾；因为前者断言“我一己的最大快乐是惟一的善”，而后者断言“整体的最大快乐是惟一的善”。利己主义之所以貌似有理，部分是由于忽视了这种矛盾——而这种忽视已经以西季威克为例得到了说明；部分是由于混淆了作为关于目的的学说的利己主义和作为关于手段的学说的利己主义。如果快乐主义是真实的，那么利己主义就不可能是真实的；如果快乐主义是虚妄的，那么利己主义就更不可能是真实的。另一方面，假如快乐主义是真实的，那么功利主义的目的实在不是可以想像的至善，而是我们可能可以提倡的至善；然而，我们也可以通过驳斥快乐主义，来驳倒功利主义（§§58—64）

注释:

[1] A. E. 泰罗，《行为问题》，第120页。
[2] 481C–487B。
[3]《伦理学研究》，第232页。
[4] 参看本书第48节。
[5] 本书第20节。

第四章

形而上学的伦理学

66. 在本章中，我打算处理这样一个类型的伦理理论，其典型表现就是斯多噶派、斯宾诺莎、康德的伦理见解，特别是许多在伦理观点上深受黑格尔影响的现代著作家们的伦理见解。这类伦理理论的共同点是：它们都以某种形而上学的命题为基础来推导伦理学的基本命题。它们全都暗示，其中许多甚至公然认为：伦理学真理是从形而上学真理按逻辑推导出来的——伦理学应该以形而上学为基础。结果它们全都用形而上学的术语来描述至善。

"形而上学的"究竟应该作什么理解？我在第2章中解释过，我是把这个术语当作"自然的"一术语的对立面来使用的。有的哲学家极其明确地认为，并非一切存在*的事物都是"自然客体"；我把他们称为十足"形而上学的"哲学家。因此，"形而上学者们"坚决主张不要把我们的认识局限在我们能摸到、能看到、能感到的事物的范围之内，这乃是他们的伟大功绩。他们始终不仅大力研究由精神事实所组成的另一类自然客体，而且大力研究肯定不在时间上实存，因而并非自然之部分，而且事实上根本不实存的一类客体，或者客体性质。我说过，我们说"善"这个形容

* 存在（be），又可译作"有"。——译者注

词所意指的，就属于这一类。能在时间上实存（能有持续时间，能开始和停止实存）的，能作为知觉对象的，不是善性，而仅仅是善的事物或善的质。然而，这一类之中最突出的成员也许是数。毫无疑义，二这一自然客体可以实存；可是，同样毫无疑义，二本身并不实存，而且决不能实存。二加二等于四。然而，这并不意味二或四实存着。但是，这无疑意味着某种事物。无论如何有二，尽管它并不实存。并且，它并不仅仅是有关这类东西——我们知道的真理所涉及的对象——的单纯术语。我们所知有关这类对象的真理，也许构成一个更重要的细分部分。事实上没有一条真理真正实存着；而这对“二加二有四”这类真理来说，尤其明显；这类真理所涉及的各个对象，其中任何一个都不实存。真正的形而上学就是从认识像这样的真理——所谓“普遍”真理，从认识它们同我们能摸到、能看见和能感到的东西之间的本质差别开始的。从柏拉图时代到现在，这样的“普遍”真理在形而上学者的论证中起了巨大的作用。他们注意这类真理同我所谓“自然客体”之间的区别，这乃是他们对认识所作出的主要贡献；而这也就是他们不同于另一类哲学家们（多数英国人所属的“经验主义”一类的哲学家们）的地方。

可是，如果我们根据“形而上学”对认识实际所作的贡献来给它下定义，那么，我们就必须指出：形而上学者们本身并不承认，它强调根本不实存的客体的重要性。诚然，他们承认并坚决主张，确实有或者也许有某些认识对象，并不在时间上实存，或者至少不能为我们所知觉；并且，他们也许同意，在他们承认这些可能的考察对象时，他们对人类做了一件有益的事。但是，他们通常假定，任何不能在时间上实存的事物，至少必定实存于别的场合，如果终究有它的话。也就是说，他们通常假定，任何不实存于自然界的事物，必定实存于某种超感觉的实在之中，无论这种实在是否无时间性。所以，他们以为，他们所掌握的超乎知觉对象的真理，总是关于这种超感觉实在的真理。因此，如果我们不根据“形而上学”已取得的东西，而根据它企图夺取的东西来给它下定义，那么，我们应该说，它就是企图凭推理过程取得关于实存着的、但非自然

界一部分的东西的知识。形而上学者们确实认为，他们能给予我们这种关于非自然的实存的知识。他们认为，他们的科学在于通过说理证明，给予我们关于超感觉实在的知识，尽管宗教自称能给予我们关于这个超感觉实在的更完全的知识，但缺乏理性证明。因此，当我说到“形而上学的”命题时，我意指关于某种超感觉的东西（某种并非知觉对象，从而不能依据我们推测所谓“自然界”之过去未来的同一推理法则，从一个作为知觉对象的东西推想而知的东西）之存在的命题。当我说到“形而上学的”术语时，我意指关于这样一些特质的术语，它们属于这种超感觉的实在，而不属于任何“自然的”事物。我承认，“形而上学”应当研究，人们信仰这样一个超感觉的实在可能有些什么理由。因为我认为，它的特殊研究领域就是关于一切并非自然客体的客体的真理。我认为，历史上各种形而上学最突出的特征乃是自称致力于证实关于各非自然实存者的真理。因此，我参照超感觉实在来给“形而上学”下定义；尽管我认为，虽然形而上学成功地得到了关于一些确非自然客体的真理，但这些客体是根本不实存的。

我想，这已经足以说明我用“形而上学”这一术语所表示的意思，足以证明它牵涉到一个明显而重要的差别。为了达到我的目的，并不需要下一精确定义，或者证明它跟习惯用法根本相符。“自然界”与超感觉实在之间的差别是众所周知和十分重要的。同时，因为这样的一位形而上学家总是致力于证明有关超感觉实在的情况，因为他多半处理并非单纯自然事实的真理，所以很明显，他的论证和错误（如果有的话）与我已处理的所谓“自然主义”的论证和错误相比，属于比较难于理解、不可捉摸的一种。由于上述两个理由，单独处理“形而上学的伦理学”似乎是适当的。

67.我说过，我建议称之为“形而上学的”各个伦理学体系，都具有这样的特征：它们都用“形而上学的”术语来描述至善。而我刚才解释过，这意味着它们用有关某种（它们认为）确实实存、但并不实存于自然界的东西的术语，即用有关超感觉实在的术语来描述至善。“形而上学的

伦理学”的特色就是好作这样的断言：某种确实实存、但并非自然事物的东西，即某种具有超感觉实在之某个特征的东西必定是完全善的。斯多噶派主张一种合乎自然的生活是完满的；他们所作的就是这种断言。因为他们用“自然”并不表示我规定为自然的东西，而表示某种他们推定实存、并认为尽善的超感觉的东西。斯宾诺莎告诉我们，我们的完满程度，跟由于对神的理智爱而与绝对实体相结合的紧密程度是成比例的。他所作的也是这种断言。康德告诉我们，他的“目的王国”就是理想。他所作的还是这种断言。最后，现代的著作家们告诉我们，完满的、最终的目的就在于实现我们真正的自我——既不同于现今实存于自然界中的那个自我的整体，又不同于它的任何部分的自我。他们所作的无非也是这种断言。

因此，很清楚，这种伦理学原理具有自然主义所没有的一个优点，即认识到完全的善性所需要的远远超过任何数量的眼前实存的事物，或者能够推定在将来可能实存的事物。如此，如果我们把他们的断言仅仅理解为断定某一实在的东西具有完全的善性所必不可缺的一切特征，那么，很可能他们的断言是真实的。然而这并不就是他们所断言的全部。我说过，他们还暗指，这个伦理命题是从某个形而上学命题推导出来的；“什么是善的?”这个问题跟“什么是实在的?”这个问题有着某种逻辑联系。正是由于这个理由，我在第2章中说过，“形而上学的伦理学”是以自然主义谬误为立脚点的。认为我们能够从任何断言“实在具有这种性质”的命题，推导或证实任何断言“这个就其本身而言是善的”的命题，就是犯了自然主义谬误。而且，一切用形而上学术语给至善下定义的人们不是暗示就是公开断言：关于什么是实在的知识，可以提供理由来说明为什么主张某些事物就其本身而言是善的。人们说伦理学应以“形而上学”为“基础”就包含这种论点。这意味着：关于超感觉实在的某种知识，是正确断定什么应当实存的必要前提。例如，下述一段话就鲜明地表达了这种见解：“显得最令人满意的伦理理论必具有形而上学的基础，这是一个真理。……如果我们以理想自我的或者理性世界的发展观点作

为伦理见解的立脚点，那么，不对自我的本性进行形而上学的考察，就不能使这种见解的意义充分显示出来；如果不对理性世界的实在性作一番讨论，也无法确定这种见解的妥当性。”[1]这里断言：如果不研究理想是否实在的问题，就无法确定关于该理想之本性的伦理结论的妥当性。这种断言包含着自然主义谬误。这是由于没有领会到：任何断言“这个就其本身而言是善的”的真理都是异常独特的一种真理，不能将它化为任何关于实在的断言；因此，务必使它不受我们可能得出的关于实在本性的任何结论的影响。我说过，所有我称之为形而上学的伦理理论，都含有这种对各伦理真理的这一独特性质的模糊认识。很明显，若不是由于这种模糊认识，谁都不会认为：即使运用形而上学的术语来描述至善也是有价值的。譬如说，如果人们告诉我们理想在于“真正自我”的实现；那么，这话本身无非暗示：“该自我是善的”这一点，被假定跟“该自我是真实的”这一点有着某种联系。一切可以用这种断言来表达的伦理真理，必定同样可以这样来表达：理想在于一特定自我的实现，而这种自我既可能是实在的，也可能是纯粹的虚构。因此，“形而上学的伦理学”包含伦理学可以拿形而上学作基础这一假定；而对于这种伦理学，我们首先要证明：这种假定无疑是荒谬的。

68.超感觉实在的本性可能以什么方式同伦理学发生联系呢?

我已经对人们极其普遍地加以混淆的两类伦理学问题，作了清晰的区分。通常所理解的伦理学必须回答“什么应当存在?”和“我们应当怎么办?”这两个问题，而对于后一问题，只有根据我们对“我们的行为会发生什么效果”所作的考虑来加以回答。而针对该问题的完整答案将构成伦理学的一个部门，可以称之为关于手段的学说或实践的伦理学。很明显，超感觉实在的本性可能对伦理学的这一研究部门有联系。譬如说，如果形而上学不仅能告诉我们，我们是永存的，而且能在一定程度上告诉我们，我们此生的行为会对来世的境遇产生什么效果，那么，这种情报一定对我们应当怎么办这个问题发生毋庸置疑的联系。在这一方面，关于天堂地狱的基督教义跟实践伦理学是密切相关的。然而值得注意的

是，大部分典型的形而上学学说或者对实践伦理学没有这种关系，或者只有纯属否定的关系——其中包括认为根本没有什么我们应该做的事这一结论。它们自称要告诉我们的，不是未来实在之本性，而是永恒实在之本性，因而是我们的行为无力加以改变的实在之本性。这样的情报当然可以与实践伦理学有联系，但必定是一种纯属否定的联系。因为如果不仅认为这样的永恒实在实存着，而且往往认为此外没有任何实在的东西（没有任何在时间上或者曾是、或者现是、或者将是实在的东西）；那么，的确会由此推定：任何善都是由我不能有所作为这种情况造成的。这是因为，我们的行为无疑只能影响未来；如果任何未来的东西都不可能是实在的，那么我们无疑不能使任何好事成为实在的。由此可见，不可能有任何我们应该做的事情。我们不可能造成任何善；因为无论我们的努力，无论这种努力可能达到的任何结果，都没有任何真实的存在。可是，极少有人得出这一结论，尽管该结论是可以严格地从许多形而上学学说得出来的。虽然一位形而上学者会主张，除了永恒的事物，什么也不是实在的；但是，他通常承认，在现世也有某种实在。因此，他关于永恒实在的学说，并不一定同实践伦理学相抵触，如果他承认下述一点的话：不管永恒实在多好，但某种事物也会在时间上实存；而且，某一实存会比别的实存好一些。然而这一点还是值得坚持的，因为它不常为人们所充分了解。

如果认为实践伦理学究竟还有什么确实性，即认为断言“我们应该如此如此”的命题可能有几分真理性；那么，这种主张只有在下述两个条件下才能同关于永恒实在的形而上学协调一致。(1) 将作我们向导的真实永恒实在，不可能像称它为真实所暗示的那样，是惟一的真实实在。因为一条命令我们实现某一目的的道德规则，只有在该目的至少一部分可以实现的情况下，才可能是合理的。除非我们的努力能影响某些善之实在的实存（不管这种影响多么小），我们无疑没有根据去造成它们。如果永恒实在是惟一的实在，那么任何善的事物都不可能在时间上实在；于是，只能告诉我们去造成某些我们事先明知其不能实在的事物的实存。

如果说在时间上实存的事物只能是那种真正实在的一种表现，那么至少必须承认：这种表现是另一真正的实在，即我们确实能促成其实存的善；因为造成某种完全不实在的事物即便可能，也不能当作行为的合理目的。然而，如果永恒实存者的表现是实在的，那么那个永恒实存者就不是惟一的实在。

从这一伦理学的形而上学原理得出来的第二个条件是：(2) 永恒实在不可能是完满的——不可能是惟一善的事物。这是因为，正像对一条合理的行为规则来说，吩咐我们加以实现的事物必须是真正能够成为实在的一样，这种理想的实现必须真正是善的。我们的努力所能实现的东西（永恒在时间上的显现），或者任何其他被认为可以达到的东西，必须是真正善的，如果它值得我们作这番努力的话。永恒的实在是善这一点，决不能使我们对其表现的追求成为正当的，除非其表现本身也是善的。其表现跟实在是不同的；当人们告诉我们，能造成其表现的实存，而实在本身的实存仍旧不变时，就承认了这种不同。同时，人们也承认，这种表现的实存就是我们能期望加以影响的惟一事物。因此，如果道德箴言被证明是正当的，那么，这种表现的实存尽管与其相应的实在的实存有别，但必须是真正善的。实在可能也是善的，但是，为了说明我们应该引起某事物这一主张是正当的，我们必须认为，恰恰该事物本身，而非任何可能与其类似的其他事物，是真正善的。如果这种表现的实存对于宇宙间善的总和将不真正增添什么，那么，我们就没有任何理由以造成其实存为目的。于是，如果其实存对于善的总和将真正增添什么，那么，永恒事物的实存不可能凭它本身就是完满的——它不可能包括全部可能的善。

因此，如果形而上学除了一般归纳推理所能确定的，能够把我们行为的未来后果的一些情况告诉我们，那么，它会与实践伦理学（会对我们应当怎么办的问题）有联系。但是，各个最典型的形而上学学说自称要告诉我们的，不是关于未来，而是关于永恒实在的本性；因此，它们对这一实践问题或者没有联系，或者反而必定有纯属有害的联系。因为很

清楚，永恒存在的事物不可能受我们行为的影响；而只有受我们行为的影响的事物才能与作为手段的行为之价值有关系。然而，除非永恒实在也能供给我们关于未来的情报（而它怎么能够做这件事是不清楚的），它的本性就不容许推断我们行为的结果；或者，如果像通常那样，它被认为是惟一的实在和惟一善的东西，那么它表明，我们行为的结果不可能有任何价值。

69. 但是，这种同实践伦理学的联系，事实上并不是人们主张伦理学必须以形而上学为基础时通常所意指的。我并没有把肯定这种联系当作形而上学伦理学的特征。形而上学著作家们通常不仅主张形而上学能帮助我们决定我们的行为会产生什么效果，而且主张，它能告诉我们在各种可能的效果当中孰善孰恶。他们自行宣称，形而上学是解答另一个伦理学问题，即下述基本伦理学问题所必需的基础：什么应当存在？什么就其本身而言是善的？任何关于实在的东西的真理，对解答这个问题都不可能有任何逻辑联系，这已经在第一章中证明过了。如果认为有逻辑联系，那就意味着犯了自然主义谬误。因此，我们剩下来的全部工作就是揭露那些使这种谬误披上形而上学的合法外衣的主要错误。如果我们提出形而上学是否可能对"什么是善"这一问题有什么联系的问题，惟一可能的回答是：显然绝对没有。然而，如果我们希望加强对这个惟一真实的回答之信心，那么，我们只有解答下述问题：为什么假定有这样的联系呢？我们将发现，形而上学的著作家们似乎没有把"什么是善"这个伦理学的根本问题同其他各种各样的问题加以区分，而指出这种区分将有助于我们坚决认为：他们之所以宣称伦理学应以形而上学为基础，仅仅是由于混淆所致。

70. 首先，正是在"什么是善"这个问题之中，存在着一种含糊不清的情况；而这种情况似乎不能不产生一定的影响。这个问题既可能意指：在各个实存着的事物当中，哪些是善的？也可能意指：哪一类的事物是善的？什么事物（无论其目前是否是实在的）应该是实在的？就这两个问题而言，很明显，为了回答其中第一个问题，我们必须既要知道针对第二

个问题的答案，又要知道针对“什么是实在的?”这一问题的答案。该问题要求我们造一价宇宙间一切善的事物的目录；而且为了回答这个问题，我们必须既要知道宇宙间有哪些事物，又要知道其中哪些是善的。因此，如果形而上学能告诉我们“什么是实在的”，那么它对该问题是有关系的。它务必帮助我们造好一价既实在、又善的事物的目录。然而造这样的目录并不是伦理学的事情。就形而上学研究“什么是善”而言，一旦它造成了应该实存的事物（无论其目前确实实存与否）的目录，它的工作就完成了。如果形而上学对伦理问题的这一部分有什么关系，那必定是因为，某事物是实在的这一点为人们提供了这样一个理由，他们据此可以认为：该事物是善的，或者其他事物（无论实在与否）是善的。这一点不可能提供这样的理由；然而很值得我们怀疑，有些人的看法之所以与此截然相反，似乎是由于没有将下述两个断言加以区分：一个断言主张“这是善的”，并意味着“这类事物是善的”，或者“这类事物一旦实存，就必定是善的”；另一个断言主张“这实存着的事物是善的”。后一命题显然不可能是真实的，除非该事物现在实存着；所以证明该事物的实存是证明该命题所必需的一个步骤。尽管这两个命题之间有如此重大的差别，但它们往往用同样的一些术语来表达。当我们就一个确实实在的主体提出一个伦理命题时，和当我们就一个看作仅仅可能的主体提出一个伦理命题时，我们使用的是一些同样的字眼。

因此，这种语言上的含糊，可能是错误地认为断定实在的真理同断定善性的真理有关联的原因之一。事实上，这种含糊正好被那些宣称至善就是永恒实在的形而上学著作家们所忽视；而这一点可以证明如下：我们在考虑形而上学可能同实践伦理学有什么关联的时候，就已经看出，由于永恒实存的事物不可能受我们行为的影响，任何实践箴言都不可能是真实的，如果惟一的实在是永恒的。我说过，这一点往往为形而上学著作家们所忽视；因为他们同时主张两个互相矛盾的命题：惟一的实在是永恒的；其未来的实现又是一善。我们看到，马康泽教授断言，我们应当以“真正自我”的实现或者“理性世界”的实现为目的；此外，正像

“真正的”一词所清楚地暗示的，马康泽教授主张，“真正自我”和“理性世界”都永远是实在的。认为永恒实在的事物能在未来加以实现，就已经包含一种矛盾；如果还认为永恒的事物就是惟一的实在性，就势必包含多一层的矛盾；至于除了前者，我们是否还要算上后者，这却是比较次要的。如果竟认为后一矛盾是正当的，那么，这只能以忽视实在主体与其所具特性之间的区别来加以解释。诚然，永恒实在的事物可以在未来加以实现，如果这仅仅意指永恒实在的一类事物。但是，当我们断言一事物是善的时，我们意指其实存或者其实在性是善的；而且，一事物的永恒实存，不可能跟那种在必然的意义上仍然作为同一事物的东西在时间上的实存是一样善的东西。因此，当别人告诉我们真正自我的未来实现是善的时，这至多仅仅意指：一自我的未来实现正像真实而永远实存的自我一样是善的。如果把这一点明确地说出来，而不像那些主张至善可以用一些形而上学术语来下定义的人们那样一贯地加以漠视，那么，很可能主张关于实在的知识为关于至善的知识所必需这种见解，就会部分地失去貌似真实的性质。我们应该追求的事物不可能是永恒实在的事物，即使前者酷似后者；永恒实在不可能是惟一善的东西。——这两点显然减少了伦理学必须以形而上学为基础的盖然性。人们说，因为一事物是实在的，所以某个跟它相似、但并非实在的事物必定是善的；这在表面上也并不十分讲得通。因此，形而上学的伦理学之所以有几分貌似真实，似乎在一定的程度上是由于忽视了“这是善的”一语的语义含混：它既可以意指“这一实在事物是善的”，也可意指“这一事物的实存（无论其现在实存与否）必定是善的”。

71. 然而，揭露了这种含糊不清，就可以使我们更加清楚地懂得“能把伦理学建立在形而上学之上吗?”这一问题必定意味着什么，因而我们找到正确答案的可能性就更大。现在很清楚，那个宣布“这个永恒实在就是至善”的伦理学上的形而上学原理，只能意指“像这个永恒实在这样的某种东西必定就是至善”。现在我们应当懂得这类原理仅仅具有它们保持前后一致所能具有的那种意义；也就是说，应该把它们理解为对一种将

来应当实存，而我们应该力求造成的事物的描写。而且，当明确认识这一点的时候，就会显得更加清楚，认识这种事物也是永恒实在的，根本不可能有助于我们决定这样真正的伦理学问题：这种事物的实存是善的事物吗？如果我们能看出一永恒实在是善的，那么，我们就能同样容易地看出，关于这样一个事物的观念早已向我们暗示：它必定是善的。如果关于实在的形而上学构成是一种纯粹臆想的乌托邦构成，那么，对于实现伦理学目的来说，将是同样十分有用的。因为倘若虚构所暗示的和真理所暗示的是同一类事物，那么，就其为我们提供材料以便据以作出价值判断而言，前者和后者是同样有用的。因此，尽管我们承认，形而上学可以为一个伦理学目的服务，那就是说，没有它的暗示，我们就不会想到一些东西，经它一暗示，我们就会发现它们是善的；但是，这不是它作为形而上学（作为这样一种体系，它自称要告诉我们什么是实在的）而具有的用处。而事实上，对真理的追求必定使形而上学在这方面的用处受到限制。形而上学者们对实在所作的断言尽管放荡不羁，但是，只要一想到其任务仅仅在于说出真理，他们就会多少有所收敛，而不致使这类断言愈趋放荡。这是一定的。可是，这类断言愈放荡，尽管对形而上学来说用处愈小，但对伦理学来说却用处愈大；这是因为，为了保证我们在描述理想时无所忽视，我们应该看到一个暗示各种善的、尽量广阔的领域。形而上学可以暗示各种可能的理想；这一用处也许就是，人们主张伦理学应以形而上学为基础所意指的。我们往往发现，人们把暗示一真理的东西同一真理所必须依赖的东西加以混淆。同时，我已指出，各个形而上学体系通常具有一种胜过各自然主义体系的优越性，即前者认为至善乃是迥异于现存事物的某种事物。可是，如果承认，在这种意义上，伦理学更为明显地应以虚构为基础，那么，我相信，形而上学者们会同意，形而上学与伦理学之间的这种关系根本不能证实：前一种研究同后一种研究的关联竟像他们所说的那样重要。

72. 因此，人们之所以相信关于超感觉实在的知识是取得关于“什么就其本身而言是善的”这一知识之必要阶梯这一顽固成见，多少是由于

不了解后一种判断的主语并不是那种实在的东西，多少是由于没有把我们认知一真理的原因同一真理之所以为真理的理由加以区分。可是，在我们解释为什么人们一定认为形而上学同伦理学有关联的过程中，上述两个理由只能供我们使用一个极短的阶段。我所作的第一个解释仅仅能说明这样一假定：一事物的实在性是其善性的必要条件。真的，人们往往作这种假定；我们发现，人们往往预先假定：如果一事物不能被证明包含在实在的构成之中，那么它不可能是善的。因此，值得坚持的是，事实并非如此；形而上学甚至不是提供伦理学的部分基础所必需的。但是，当形而上学者们谈到伦理学应以形而上学为基础时，他们所意指的往往远远超过了这一点。他们往往意指：形而上学是伦理学的惟一基础，即形而上学为证明某些事物是善的，不仅提供了一个必要条件，而且提供了全部必要条件。乍看起来，这一见解似乎采取了两种不同的形式。这种见解可能是主张，只要证明一事物在超感觉上是实在的，就足以证明它是善的；真实实在的事物必定仅仅因此而是真实善的。然而似乎更常见的一种主张是：实在的事物必定是善的，因为它具有某些特性。而我认为，我们可以将第一种主张也正好归结为这样一点。当人们断言实在的事物因为是实在的，所以必定是善的时，他们往往也主张，这仅仅是因为，为了成为实在的所以必须属于某一类。认为从一种形而上学的探究能够得出一个伦理结论的推理，具有下述形式：从考虑什么必定是实在的，我们能推断凡实在的事物必定具有某些超感觉的性质；而“具有这些性质”跟“是善的”是同一的，因为这正是“善的”一词的意义；由此可见，具有这些性质的事物是善的；而且，从考虑什么必定是实在的，我们又能推定具有这些性质的事物是什么。显而易见，如果这种推理是正确的，那么，可能对“什么就其本身而言是善的?”这个问题提出的任何答案，都可以通过纯粹的形而上学讨论，而且仅仅通过这种讨论来得到。当密尔假定“是善的”意味着“所欲求的”时，“什么是善的?”这个问题，能够而且必须仅仅通过对什么曾是所欲求的这个问题，作经验主义的探究来加以解答；同理，如果“是善的”意味着“具有某种超经验的

性质”，那么伦理学问题，能够而且必须通过对“什么具有这一性质?”这个问题，作形而上学的探究来加以解决。于是，为了消除形而上学伦理学貌似真实的性质，剩下来要做的工作就是：揭露那些似乎已经促使形而上学者们做出“是善的”意味着“具有某一超感觉的性质”这一假定的主要错误。

73. 那么，究竟哪些主要原因使人们认为“是善的”必定意味着“具有某一超感觉的性质”或者“同某一超感觉的实在有关”这种主张貌似真实呢?

首先，我们要提到这样一个原因，尽管它并不暗示任何特殊性质是必需的，但是，它在一定程度上似乎已经促成了这样的见解：必须根据某个这样的性质来给“善”下定义。这个原因就是假定：“这是善的”或者“这个一旦实存，那么它必定是善的”这一命题必须在某种意义上具有同其他命题一样的式样。确实有一个人人十分熟悉的命题式样，因而它顽强地抓住了人们的想像，以致哲学家们总是假定一切其他式样都必定归结为它。这种式样就是关于各个经验对象的式样——在我们绝大部分醒着的时刻占有我们心思的一切真理的式样；而说某人正在这房间里，说我正在写字，或正在进餐，或正在谈话，这些就是这种真理的例子。不管这些真理多么互不相同，但它们都有一共同点：其中语法上的主语与语法上的表语* 都代表某一实存事物。因此，真理极其常见的式样就是那种断言两个实存着的事物之间的关系的式样。人们直接感到各伦理学真理并不符合这一式样；为了转弯抹角使其务必符合，于是自然主义谬误便应运而生。极其明显的是，当我们发现一事物是善的时，其善性并不是一种我们能用手拿起来的性质；即使我们运用最精密的科学仪器也不能使善性与其分离，并转给其他事物。事实上，它并不像我们归之于各个事物的绝大多数属性，是所归事物的一部分。但是，哲学家们假定：我们之所以不能把善性拿起来并移来移去，并不是由于它是跟我们能加

* 语法上的主语（subject）和表语（predicate），在形式逻辑中译作主词和谓词。——译者注

以移动的任何客体不同的一种客体，而仅仅由于它必须同任何它确实与之共同实存的事物共同实存。他们假定各伦理真理的式样跟各科学规律的式样同一，并利用这一点来说明前一种式样。真正自然主义的哲学家们（他们是经验主义者）和我称之为“形而上学的”哲学家们，正是在完成这件事以后，才分道扬镳。确实，这两类哲学家们关于科学规律的本性有着不同意见。前一类倾向于认为：当他们说“这个总是陪伴那个”时，他们仅仅意指“在这些特定情况下，这个曾经陪伴、现在确实陪伴、而且将会陪伴那个”。他们直截了当地把科学规律十分简单地归结为我所指出的那种常见的命题式样。然而，这不能使形而上学者们称心如意。他们懂得，当你说“如果那个实存，这个必定陪伴那个”时，你并不仅仅意指，这个和那个已经共同实存而且将会共同实存无数次。可是，他们无论怎样也不能相信：你真正所意指的仅仅是你所说的。他们还认为，无论如何，你必须意指某事物确实实存着，因为这就是你谈到某事物时通常所意指的一点。他们像经验主义者们一样，不能想像你竟能有2+2=4这个意思。经验主义者们说，这指的是：在无数的情况下，两对事物总是四件事物；所以2加2决不是构成4，除非恰好那些事物已经实存过了。形而上学者们觉得这是错误的；然而他们自己却不是像莱布尼茨那样将其意义解释为上帝的心处于某种状态，就是像康德那样将其意义解释为你的心处于某种状态，再不然就像布拉德雷先生那样将其意义解释为某事物处于某种状态。因此，我们发现自然主义谬误的根源就在这里。形而上学者们有一个可取之处，即他们看出，当你说“一旦这个实存，它必定是善的”这句话时，你不能仅仅意指“这个已经实存并且已经被欲求”，不管这种情况发生了多少次。他们主张，有些善的事物并不是已经实存在这个世界上，甚至有的也许不曾被欲求。但是，除了某事物现实存在着这一点，他们实际上不能了解你所能意指的。正是引导他们假定必定实存超感觉实在的同一错误，引导他们犯了关于“善”的意义的自然主义谬误。他们认为，每一真理无论如何必定意味着某事物实存着；并且，因为他们和经验主义者不同，认识到某些真理并不意指任何事物在现

世实存着，所以他们认为，这些真理必定意指某事物并非在现世实存着。根据同一原则，由于“善”是一个既非真正实存，又非能够实存的属性，他们不能不或者假定“是善的”意指同某个能够实存并且确实存“于实在之中”的特殊事物有关；或者假定这仅仅意指“属于实在世界”，即假定善性被超度入实在，或者被吸收入实在。

74. 参照特殊的一类伦理学命题来观察，就很容易看出，像这样把一切命题都化为下述诸命题的式样是错误的：或者断言某事物实存着，或者断言实存着的某事物具有一定特性（这意味着二者以一定的相互关系而实存着）。因为，无论我们证明什么实存着，无论我们证明怎样两个实存者彼此必然联系着，但仍剩下一个显然不同的问题：这样实存着的事物是善的吗？这两个实存者之一是善的呢，还是这两者都是善的？他们必定一起实存这一点是善吗？显而易见，断言其一并不等于断言其二。我们懂得我们提出“实存着的这个，或者无论如何必然实存着的这个是善的吗?”这一问题是什么意思，并且我们发觉，我们正在提出一个尚未予以解答的问题。对于察觉这两个问题显然不同这一直接知觉来说，任何断定二者必须同一的证明都不可能具有丝毫的价值。在第一章里，我们已经证明：“这个是善的”这一命题正是这样不同于任何其他命题的。我现在还可以指出它怎样不同于人们往往视之与其同一的两个特殊命题，从而以实例说明了这一点。通常把应当如此如此做叫做道德法则；而这种措词很自然地暗示该命题或者同自然法则，或者同法律，或者同二者有某种相似性。事实上，三者仅仅在一方面真正相似，即它们都包含一个普遍的命题。一条道德法则断言“这在一切情况下都是善的”；一条自然法则断言“这在一切情况下都会发生”；而一条法律断言“这是命令，在一切情况下都必须做的，或者都必须不做的”。可是，由于人们十分自然地会把这种相似加以扩大，从而认为“这在一切情况下都是善的”这一断言同“这在一切情况下都会发生”这一断言，或者同“这是命令，在一切情况下都必须做的”这一断言是相等的；所以，简要说明一下这些断言并不相等，这也许是有益的。

75. 断言某行为总是必然采取的行为，从而把道德法则看作同自然法则相似，这就是康德这一最有名的原理所包含的一种错误。康德把应该存在的东西，跟自由意志或者纯粹意志所必须遵循的法则，即跟它可能采取的仅仅一种行为视为同一。而且，当他这样同一看待时，他不仅仅意味着断言自由意志也受到做它应做的事这种必然性的支配；而且也意味着：它所应做的无非意味着它自己的法则——它必须遵循的法则。它跟人类意志不同的恰恰是：我们应该做的就是它必然做的。它是“自律的”；而这意味着（在其他事物之中）没有独立的标准可以评判它；既然如此，“这一意志所遵循的法则是一条好的法则吗?”这个问题是没有意义的。由此可以推定：这种纯粹意志所必然意愿的之所以是善的，既不是因为该意志是善的，也不是由于任何其他原因，而仅仅因为这就是一个纯粹意志所必然意愿的。

这样一来，康德关于“实践理性的自律”的断言具有同他的期望完全相反的效果；这一断言使他的伦理学根本无可救药地成了“他律的”。只有在照他看来，我们能独立认识道德法则这个意义上，他的道德法则才是离形而上学“独立的”，他主张，我们只有从道德法则是真实的这一事实，才能推定有自由。而且，就他严格坚持这一见解而言，他确实避免了绝大多数形而上学著作家所犯的错误，即不让他关于什么是实在的见解影响他关于什么是善的各个判断。然而他没有看出：根据他的见解，道德法则在一种远比自由依赖于道德法则这一意义更为重要的意义上依赖于自由。他承认，自由是道德法则的 ratio essendi*，而后者却不过是自由的 ratio cognoscendi**。这意味着，除非实在像他所说的那样，“这是善的”这个断言不可能是真实的；这一断言确实不可能有什么意义。因此，他为他的论敌们提供了一个具有决定性意义的方法，以攻击道德法则的效力。只要他们能用其他一些手段（他否定其他手段的可能性，但在理论上却并未加排除）证明实在的本性并不像他所说的那样；那么，他不能

* 本质准则，或本质理性。——译者注
** 认识准则，或认识理性。——译者注

否认：他们会证明他的伦理学原理是荒谬的。如果“这是应该做的”意味着“这是一个自由意志所意愿的”；那么，一旦能证明并没有什么有所意愿的自由意志，当然就可以推定：没有什么是应该做的。

76. 康德还错误地假定：“这是应该做的”意味着“这是被命令的”。他以为道德法则就是命令。而且，这是一个极其普遍的错误。人们假定：“这是应该做的”必定意味着“这是被命令的”。因此，任何事物都不会是善的，除非它是被命令的。而且，因为这个世界上的命令容易出错，所以在终极的意义上，应该做的意味着“某种超感觉的实在权威所命令的”。然则就此权威而言，已不能提出“它是公正的吗?”这个问题。它的命令不可能失之于不公正，因为“是公正的”无非意指“是它所命令的”。因此，在这里，道德法则与其说像上面刚刚谈到的那样，被假定同自然法则相似，不如说被假定同法律相似。人们假定道德义务是同法律义务相似的，其区别仅在于：法律义务之本源在尘世，而道德义务之本源在上天。可是，显而易见，如果义务之本源仅仅代表束缚你或者强迫你做某事的一种权力，那么，你应该服从它，并不是由于它确实强迫了你。只有它本身非常善，只命令和实施善的事物它才能成为道德义务之本源。在这种情况下，不管曾经命令和强行实施与否，它所命令和实施的都必定是善的。而构成法律义务的东西，即被某种权威所命令这一点，恰恰是同道德义务风马牛不相及的。无论怎样给权威下定义，只要其命令具有道德上的约束力，只要其命令告诉我们什么是应该做的，或者什么是完全应该做的事情之手段，那么其命令就一定会具有道德约束力。

77. 人们之所以认为给善下定义所必须参照的超感觉的特性是意志，其原因之一就是犯了刚刚谈到的那种错误，即认为：当我说“你应该做这件事”时，我必定意指“你被命令着去做这件事”。为形而上学伦理学最普通的假定显然是认为：伦理学的各个结论可以通过探究根本实在的意志的本性而得出。然而，人们之所以认为这种假定似乎有理，与其说是由于他们主张“应该”表示一个“命令”，不如说是由于一个更为严重的错误。这个错误，就是认为将某些属性归于一事物跟主张该事物是某种

精神状态的对象是一回事。这就是认为：主张一事物是实在的或者真实的，跟主张该事物是以某种方法被认识的，是一回事；认为一事物是善的这个断言同认为一事物是实在的这个断言，两者之间的区别（因而也就是一个伦理学命题同一个形而上学命题之间的区别）在于这样一个事实：后者断言该事物对认识的关系，而前者断言该事物对意志的关系。

我已在第一章中证明：这是错误的。我也已经证明："这是善的"这个断言，并不与"这是"超感觉的意志或者别的什么"所意愿的"这个断言同一，也不是跟任何别的命题同一。而且，对于这一证明我也没有什么补充。但是，应该预料人们会针对这一证明设置两条防线。(1) 也许有人说，它们实际上还是同一的，并且可能提出一些似乎足以证实它们同一的事实。或者 (2) 有人会说：所主张的并不是绝对的同一，而且仅仅意指：在意志与善之间存在某种特殊关系，因而对前者的实在本性之研究成了证明各伦理学结论的一个不可缺少的步骤。为了反驳这两个可能遇到的异议，我打算首先证明：不管在善与意志之间存在或者也许存在怎样的可能关系；没有一种这样的关系能使我们有理由断言"这是善的"跟"这是所意愿的"同一。在另一方面，很容易把其中某些关系跟肯定这种同一的断言加以混淆，因此极易造成混淆不清。所以，我的部分论证对于反驳第二种异议会提早产生一点效果。但是，要彻底驳倒这一点的关键却在于证明：除了讨论中的绝对同一，意志与善之间任何可能的关系都不能使意志的研究同任何伦理学结论的证明发生丝毫关联。

78. 从康德以来，人们习惯于断言：认识、意志和感觉是精神对实在的三种不同的基本态度。它们是经验的三种不同方式，其中每一种都告诉我们一种式样，可以用来思索实在。走向形而上学的"认识论"方法是建立在下述假定之上的：思索认识"包含"什么——认识的"理想"是什么——我们就可以发现这世界必定具有什么性质，如果这个世界是真实的话。而且，人们同样认为：思索意愿的事实或感觉的事实"包含"什么——其预存的"理想"是什么——我们就可以发现这个世界必定具有什么性质，如果这个世界是善的或者美的。正统唯心主义认识论者跟感觉

论者或者经验主义者不同，他主张：我们所直接认识的既非全是真理，又不包括全部真理。因此，他认为：为了抛弃错误并进一步去发现真理，我们务必不要仅仅把认识看作它本身所呈现的那样，而要发现其中所包含的东西。而且，正统形而上学伦理学家同样跟纯粹自然主义者有别，他主张：我们实际所意愿的每一事物并非都是善的；即使是善的，也并非完全是善的；而真正善的东西是意志的实质本性中所包含的东西。而另一些人却认为：伦理学的根本材料是感觉，而非意志。然而这两种人都承认：伦理学跟意志或感觉具有某种关系，它跟认识并不具有这种关系，而其他各研究对象却跟认识具有这种关系。在某种意义上，意志（或者感觉）和认识被视为哲学知识的两个同等的源泉———个是实践哲学的源泉，另一个是理论哲学的源泉。

这作为一种真实的见解，可能意指什么呢?

79. 首先，这可能意指：正像对知觉的和感觉的经验作一番反思，我们会发觉真理同谬误的差别一样；对我们的感觉的和意志的经验作一番反思，我们会发觉各个伦理上的区别。要不是我们的意志或者感觉对一事物的态度不同于对另一事物的态度，我们就必定不懂得认为一事物比另一事物好是什么意思。这一切都可以同意。但是，就此而论，我们碰到的不过是一个心理事实：恰恰因为我们以某一方式意愿或者感觉到一些事物，我们才认为这类事物是善的；正像因为我们有了某些知觉经验，我们才认为某些事物是真实的一样。因此，在意愿与善之间有一种特殊关系；然而这仅仅是一因果关系——意愿是认识善的一个必要条件。

然而可能有人进而主张：意愿和感觉不仅是认识善的起点；而且，矢志于一事物或者对一事物具有某种感觉，同认为该事物是善的是一回事。而且，可以承认：甚至这一点在某种意义上通常也是真实的。确实，同时不在意志上或感觉上对一事物采取一种特殊态度，我们就很少（决非十分一定）认为它是善的，尽管事实并非普遍如此。而一种相反的见解倒可能是普遍真实的。事实可能是：对善的知觉包含在我们用意愿和具有某些感觉所表示的那些复杂事实之中。于是，让我们承认，认为一事

物善同意愿于它在下述意义上是一回事：在后一种情况发生的场合，前一种情况也作为其一部分而发生。甚至让我们承认，这两种情况在下述截然相反的意义上通常是一回事：当前一种情况发生时，它通常是后一种情况的一部分。

80. 这些事实似乎足以支持这样的通常主张："认为一事物是善的"就是在偏好和赞成表示某种意志或者感觉的意义上"偏好它或者支持它"。当我们这样偏好或者赞成的时候，其中包含我们认为善这样一个事实；这似乎始终是真实的。而当我们认为善的时候，我们也有所偏好或赞成；在绝大多数情况下，这无疑是真实的。因此，人们会非常自然地认为："认为善"就是"偏好"。因而，人们会再自然不过地进而追问：当我说一事物是善的时，我意指我偏好它吗？可是，这一自然的追问包含一种严重的混淆不清。即使"认为善"真正跟"偏好"是一回事（我们已经看到，在二者绝对同一的意义上，决不是如此；甚至在二者一起发生的意义上，也并非始终如此）；当你认为一事物善时，你所思维的东西并非真正是你偏好它这一点。即使你认为一事物善同你对它的偏好是一回事，然而该事物的善性——你所思维的东西——正由于这个理由，同你对该事物的偏好显然也并不是一回事。你是否有某种思想是一个问题，你所思维的是否真实是根本不同的另一个问题；而对前者的解答同后者没有丝毫的关联。你偏好一事物这个事实并不会证明该事是善的，即使这事实确实证明你认为该事物如此。

这似乎是由于这样的混淆不清，即将"什么是善的？"这一问题看作跟"什么是所偏好的？"这一问题同一。人们提出下述主张是完全正确的：如果你不偏好一事物，你决不会知道它是善的，就如同如果你不知觉一事物，你决不会知道它实存。但是，进而提出下述主张却是错误的：如果你不知道你偏好一事物，你决不会知道它是善的；或者说，你不知道你知觉一事物，你决不会知道它实存。最后再进而提出下述主张，则更是完全错误的：你不能将"一事物是善的"这一事实和"你偏好一事物"这一事实加以区别。或者你不能将"一事物实存着"这一事实和"你知觉

一事物”这一事实加以区别。人们常常指出，我不能在任何假定时刻将真实的东西和我认为如此的东西加以区别；这是真实，但是，尽管我不能将真实的东西和我认为如此的东西加以区别，但我总是能够区别我说“一事物是真实的”一语的意思和我说“我认为如此”一语的意思。因为“我认为正确的东西仍可能是错误的”这一想法究竟是什么意思，我是懂得的。因此，当我断言一事物是真实的时，我旨在主张不同于我认为如此这一事实的某事物。我所认为的东西，即某事物是真实的这一点总是完全不同于我思索该事物这一点。断言一事物是真实的，甚至并不包含断言我认为它如此；尽管毫无疑义，无论何时我认为一事物是真实的，事实上我也确实思索着它。人们往往将“就一事物被认为是真实的而言，它必定为人所思维”这一同义反复的命题与“就一事物是真实的而言，它必定为人所思维”这一命题视为同一。人们稍作反思就能使谁都相信：这种视为同一是错误的。再稍作反思就会明白：我们必定要用“真实的”表示某种与思想，或者与心理事实无关的东西。也许难于恰好发现我们所意指的东西，即抓住我们当前问题的客体，以便同其他客体比较；但是，我们确实意指某一独特的、独一无二的东西这一点，不能再有任何怀疑了。因此，主张“是真实的”就是意指以某种方式被思维，无疑是荒谬的。然而这种主张却在康德所进行的哲学上的“哥白尼式的革命”中担任着最重要的角色，从而使这场革命所引起的所谓认识论的全部汗牛充栋的著作一钱不值。康德主张，由思想的综合活动以某种方式所统一的东西，事实上是真实的；而这正是该词的意义。其实很明显，在“是善的”与“以某种方式被思维”之间可能成立的惟一关系是：后者是前者的标准或试金石。然而为了证实情况确实如此，就必须运用归纳法证实：真实的东西总是以某种方式被思维。现代认识论省去了这种艰苦持久的考察，而不惜采取这种自相矛盾的假定：“真理”和真理的标准是一回事。

81. 因此，人们极其自然、但极其荒谬地假定：“认为一事物是真实的”同“认为该事物以某种方式被知觉或者被思维”是一回事。根据上述

理由，“偏好某种事物”对“认为这些事物是善的”的关系，跟“知觉某些事物”对“认为这些事物是真实的或者实存着”的关系似乎是大致同一的；因此，人们极其自然地认为：应假定“一事物是善的”跟“该事物以某种方式被偏好”同一。但是，一旦承认了意志和认识的对等性（coordination），那么，任何一个事实，只要它似乎足以支持“是真实的”跟“被认识”同一这个结论，它就更加非常自然地被认为足以证实这样一个相应的结论：“是善的”跟“被意愿”是同一的。因此，应该指出使人们在接受“是真实的”同“被认识”是一回事这种见解方面，起了重大作用的另一种混淆。

这种混淆是由于没有认识到：当我们说我们具有一感觉或一知觉，或者说我们知道一事物时，我们意味着不仅断言我们的精神有所认识，而且断言其认识的东西是真实的。人们没有注意到这些字眼是这样来加以使用的：如果一事物是非真实的，单凭这一事实我们就有充分的理由断言：扬言知觉或知道该事物的人，其实并不知觉或知道该事物；而我们无须考究或假定他的精神状态是否在任何方面不同于他知觉或知道时的精神状态。我们作这样的否定，并不是非难他在内省上犯了错误，即使有这样的错误的话；我们既不否认他发觉了某一客体，也不否认他的精神状态恰恰像他所认为的那样；我们仅仅否认他所发觉的客体具有某一性质。可是，人们通常认为：当我们断言知觉或知道一事物时，我们正在断定的仅仅是一事实。而且，由于在我们实际所断言的两件事当中，心理状态的实存更容易加以判别，所以人们认为：它就是我断定的惟一事实。因此，知觉和感觉被看作似乎仅仅代表某些精神状态，而不代表任何别的东西。由于我们给极其常见的一种精神状态取了一个并不暗示其对象是真实的名称，即想像，所以人们更容易犯这样的错误：似乎有几分理由认为，想像跟感觉、知觉的不同，不仅在于其对象所具有的性质，而且在于其作为一种精神状态的特征。因此，人们认为知觉与想像之间的惟一不同，即可以用来给它们下定义的不同，必定是一种纯粹心理上的不同。如果确实如此，那么立即可以推定：“是真实的”跟“以某

种方式被认识”是同一的。由于断言一事物被知觉无疑包含断言该事物是真实的，于是：如果一事物被知觉仅仅意味着精神对该事物采取某种态度，那么，其真实性必定跟其在某种方式上被考虑这一点是同一的。因此，我们可以把人们之所以认为“是真实的”意味着“以某种方式被认识”这一点，部分地归因于他们并没有发觉：通常认为仅仅表明某种认识状态的某些话，其实也涉及到这种状态之对象的真实性。

82. 上面说到，意志与伦理命题之间的表面联系，似乎足以支持这样的模糊信念，即认为“这是善的”不晓得为什么总是跟“这是以某种方式被意愿的”同一。现在，我把我对这种关系所作的考虑加以总结。(1)也许有人根据十分确凿的证据主张：只有由于某些事物最先被意愿，我们才会产生各种伦理信念。而且人们极普遍地假定：“证明一事物的原因是什么”同“证明该事物本身是什么”是一回事。但是，我们几乎无须指出，事实并非如此。(2)也许人们似乎有几分理由地进一步主张：“认为一事物是善的”跟“以某种方式意愿于它”事实上是同一的。可是，我们必须将这一断言可能具有的各种意义加以区分。可以承认：我们认为一事物是善的时，我们往往在意志上或感觉上对它采取一种特别的态度；而且，也许当我们以某种方式意愿于它的时候，我们总是确实认为它是善的。然而，我们因而能判别这样的问题：尽管一种情况总是为另一情况所伴随，但后者可能并不总是为前者所伴随。而这一事实本身证明，两者在严格的意义上并不是同一的。事实上，我们无论用意志或任何意志形式表示什么，毫无疑义，我们所意指的除了“认为一事物是善的”，总是还包括别的东西。所以，当人们断言“意愿”跟“认为善”同一的时候，这至多只能意指：意志中的另一因素总是既伴随“认为善”，又为其所伴随。而这一点的真实性，正像已指出的，是非常可疑的。但是，即使这是绝对真实的，能将二事物加以区分这一点，就足以使认为意志和认知二者具有对等性的假定，在通常作假定的任何一个意义上陷于破产。这是因为，仅就意志中的另一因素而言，意志才不同于认识；而仅就意志，或某一意志形式包含对善的一种认识而言，意志对各伦理命题的关

系，才能跟认识对各形而上学命题的关系相同。因此，意志的事实作为一个整体，也就是说，一旦我们把使它成其为意志、并使它区别于认识的因素包含在其中，它对各伦理命题的关系并不同于认识对各形而上学命题的关系。意志和认识根本不是同等的经验方式，因为仅就意志表示一个复合事实而言，意志才是一种经验方式，而该复合事实包含人们用认识一词所表示的同一单纯事实。

但是，(3) 即使我们让“意志”或者“意愿”这两个术语表示“认为善”（尽管毫无疑义，这两个术语通常并不表示这一点），仍旧剩下这样一个问题：这个事实会在意志和伦理学之间建立什么联系呢？探究“什么是所意愿的”，跟伦理学上探究“什么是善的”能够同一吗？我们非常清楚，二者不能同一；尽管我们也很清楚，为什么二者被认为同一。由于下述两个主要原因，人们把“什么是善的?”这个问题跟“什么被认为是善的?”这个问题弄混淆了，把“什么是真实的?”这个问题跟“什么被认为是真实的?”这个问题弄混淆了。(1) 其一是在辨别所认识的东西与对它的认识当中所遇到的普遍困难。人们看出：不认识一事物，我不可能认识该事物是真实的。因此，由于当我知道一事物是真实的时候，该事物无疑是被认识了；人们便假定：对一事物来说，“是真实的”跟“被认识”乃是一回事。可是，(2) 人们没有看出：某些话被认为仅仅表达几个特种的认识，事实上却也表示被认识的对象是真实的。这样一来，如果“知觉”被用来仅仅表示某一种精神事实；那么，由于它的对象总是真实的，人们很自然地假定：“是真实的”仅仅意味着“是那种精神事实的对象”。同样，人们很自然地假定：“是真正善的”不同于“错误地被认为如此”。这仅仅是就下述一点而言的：“是前者”就是“是意志的对象”，而“错误地被认为如此”时其对象是一种外表的善；这两种情况的不同正像知觉（根据上述假定来看）跟幻觉的不同一样。

83. 因此，“是善的”并不跟“以任何方式被意愿着的或者被感觉的”同一，“是真实的”也不跟“以任何方式被思维着的”同一。但是，让我们假定这一点得到了承认，那么，是否仍旧可以认为对意志本性或感觉

本性的一种探究应是证明各伦理结论的一个必要步骤呢？如果“是善的”跟“被意愿的”并不同一；那么，关于善跟意志的联系，至多只能认为：善的事物也总是以某种方式被意愿着；同时，以某种方式被意愿着的事物也总是善的。并且，我们可以说，这就是那些自称把伦理学建筑在关于意志的形而上学之上的形而上学著作家们的全部意思。根据这种见解来推断，必然会得到一些什么结果呢？

很明显，如果以某种方式被意愿的事物也总是善的；那么，一事物这样被意愿这一事实，必定是其善的标准。但是，为了确定意志是善的标准，我们必须首先单独证明：在我们发现某种意志的大量实例中，我们也发现，那种意志的各个对象是善的。于是，我们也许有权推定：尽管一事物是否善还不清楚，但它以所要求的方式被意愿着这一点，却是很清楚的，在这样的少数情况下，该事物确实是善的，因为它具有我们已经在其他各种情况下发现为善所陪伴的性质。因此，正好可以设想：在我们已经能够独立证明大量不同客体确实是善的，并且在什么程度上是善的时，参考意志可以利于达到我们伦理考察的目的。然而，即使对于这个设想的便利，也可以提出两点异议：（1）看不出，为什么运用我们曾经用来证明其他善事物的方法（这无疑是比较可靠的方法），证明所论事物是善的，并不比参考上述标准容易；（2）如果我们认真着手去发现哪些事物是善的，那么我们会有理由（将在第六章中说明）认为：除了它们的善，它们没有既为它们所共有、又为它们所特有的其他性质——事实上，并没有什么善的标准。

84. 但是，为了达到我们这里的目的，完全没有必要考虑意志的任何形式是否是善的一个标准；因为，在那些自称要把伦理学建筑在对意志的考察之上的著作家们当中，谁都根本没有认识到有必要直接独立证明：一切以某种方式被意愿的事物都是善的。他们没有尝试证明意志是善的一个标准；而且，这最有力地证明，他们没有认识到：意志最多只能是这样的东西。正像上面刚刚指出的，如果我们要主张任何以某种方式被意愿的东西也是善的，那么，第一，我们必须证明：某些事物具有“善”

这一个性质，而同一的一些事物也具有以某种方式被意愿着另一性质。第二，如果我们要求有权宣布赞同这两个性质总是互相陪伴着这样一个命题，那么，我们必须能够在极大数量的实例中证明这一点。即使在这一点得到了证明的时候，这种从“通常”到“总是”的推论是否有效，仍旧是可疑的，而且几乎可以肯定：这个可疑的原理终究是无用的。然而伦理学务必加以解答的问题，正是哪些事物是善的这个问题。而且，只要快乐主义继续像目前这样流行，那就必须承认：这是一个几乎得不到任何赞同的问题，因而是一个需要非常审慎地加以审查的问题。因此，只有在伦理学最伟大、最艰巨的那部分工作完成之后，我们才有权宣布什么是善的一个标准。另一方面，如果“以某种方式被意愿”跟“是善的”同一；那么，我们确实有权这样来开始我们的伦理研究，即首先探究什么是以所要求的方式被意愿的。而形而上学著作家们选择这一途径来开始他们的伦理研究，这就确定无疑地表明，他们受了这样一种思想的影响，即认为“善”跟“被意愿”同一。他们没有认识到：“什么是善的?”这个问题是一个跟“什么是以某种方式被意愿着的?”这个问题不同的问题。于是，我们发现格林（Thomas Green）明确地写道：“一个善的东西的通常特征就是它满足某种愿望。”[2]如果我们对这句话作谨严的理解；那么，这句话显然断定：各个善的事物，除了它们满足某种愿望这一点（因而，甚至不是指它们是善的这一点）之外，并不具备任何共有的特征。假定“是善的”跟“满足愿望”同一，即“善”仅仅是“满足愿望”的别名；那么，情况只能是这样。自然主义谬误的实例比这更为明显的，恐怕一定不会有了。我们决不能把这句话看作不致影响格林主要论证的正确性的单纯笔误。因为他既没有在任何地方提供，也没有妄想提供任何理由使人相信一事物在任何意义上是善的，除了他提供该事物就是一个会满足特种愿望的东西这一点；而且，他力图证明这种愿望就是一种道德力量。于是，我们面临着一种不愉快的二难选择的局面。假定，而且只有假定“是善的”跟“以特殊方式被欲求”同一，上述推理才能为他的各个结论提供充足理由。而在这种情况下，正像我们已

经在第一章中看到的，他的各个结论并不是属于伦理学的。在另一方面，如果二者并不同一，那么他的各个结论可能是属于伦理学的，甚至可能是正确的，但他没有提出一丝一毫的理由来使我们相信。科学的伦理学必须证明某些事物是真正善的；而他对此却首先作了假定，即假定那些以某种方式被意愿的事物总是善的。因此，我们可以像重视任何一个不厌其烦地向我们说明其伦理信念的人所作出的各个结论一样，重视格林所作出的各个结论。但是，我们必须明确指出：他的任何一个论证也没有提出任何理由，使我们相信"他的信念似乎比任何别人的信念显得正确一些。"《伦理学绪论》正像斯宾塞先生的《伦理学原理》一样，远远没有对伦理学问题的解决作出最微小的贡献。

85. 本章的主要目的在于证明：如果把形而上学理解为对一种假想的超经验的实在所作的考察；那么，它不可能跟"什么就其本身而言是善的?"这一伦理学基本问题的答案有任何逻辑关联。这一点可以从第一章断定"善"代表一个终极的，不可分析的属性这个结论，直接推导出来；但这一真理却遭到了如此彻底的忽视，似乎值得详尽地讨论，仔细地区分确实存在于，或者假定存在于形而上学与伦理学之间的各主要关系。为此我已指出：(1) 就形而上学也许能告诉我们什么是我们的行为之未来效果(它不能告诉我们这种效果就其本身而言是善是恶) 而言，它可能跟实践伦理学——关于"我们应当怎么办?"的问题——有关联。一种极其流行的特殊形而上学原理，无疑对实践伦理学有这种关系，因为：如果惟一的实在确实是永恒不变的绝对，那么，由此可见，我们的任何行为都决不可能有任何实在的效果，因而任何实践命题都不可能是真实的。此外，从一个通常同这个形而上学命题紧密结合的伦理命题——这永恒实在也就是惟一善的东西——也可以得到同一结论（§68)。(2) 由于形而上学的著作家们忽视了刚才所指出的，一切实践命题同认为一个永恒实在是惟一善的东西这一断言之间的矛盾，他们似乎往往将下述两个命题加以混淆：一个主张一个实存着的特殊事物是善的，另一个主张无论这类事物会在何处发生，其实存都一定是善的。就证明前一命题而言，

形而上学也许是有效的，因为它可以采取证明该事物曾经实存这一途径；而就证明后一命题而言，它是毫不中用的，因为它只能服务于使人想到哪些事物可能具有价值这一心理机能，而这种机能如果由纯粹的虚构来履行，必定会更好一些（§§69—71）。

然而，人们之所以认为形而上学与伦理学相关，似乎最主要是由于假定“善”必定代表事物的某种实在的性质，而这种假定主要是导源于两条错误原理：第一条是逻辑原理，第二条是认识论原理。因此（3）我分析了这条逻辑原理：一切命题都是断言实存者之间的一种关系。并且我指出：把伦理命题当作或者跟自然规律、或者跟命令相同的东西，这种做法就是犯有这种逻辑谬误的例子（§§72—76）。最后，（4）我分析了一个认识论原理：“是善的”等于以某种特定方式“被意愿”，或者“被感知”。这条原理的错误在于依据类似的下述错误见解：是“真实的”或“实在的”等于以特定方式被思维着。这种错误被康德视为其体系的基点，并得到了极其广泛的赞同。在讨论中，我希望引起注意的是下列各要点：（a）意志作用和感觉并不像所假设的那样，同认识相似，因为就这些词代表精神对一客体的态度而言，它们本身正是认识的一些实例；仅仅就它们所认识的客体的种类而言，并仅仅就这种认识的其他心灵伴随者而言，它们才有所不同；（b）普遍必须把一认识的客体同作为对象的认识加以区分；所以，一客体是否真实的问题决不能跟它是怎样被认识的问题，或者它根本是否被认识的问题同一；因此，即使“这是善的”这个命题总是某几种意志或感觉的对象，也决不能通过证明该命题是这样的对象，从而证实该命题的真实性；这个命题本身更不能与下述命题同一：该命题的主语是一意志作用的对象，或者是一感觉的对象（§§77—84）。

注释：

[1] J. S. 马康泽，《伦理学指南》，第4版，第431页。
[2] 《伦理学绪论》，第178页。

第五章

关于行为的伦理学

86.在本章中，我们必须在伦理学方法上采取另一重大步骤。迄今我所作的讨论可以归入两个主要项目。在第一项目中，我力求证明“善的”——形容词“善的”——意味着什么。为了使伦理学的论述系统化，这似乎是首先要加以解决的一点。在我们着手考虑什么是善的——哪些事物或哪些物质是善的——以前，我们必须懂得这一点，必须懂得善的意味着什么。其理由有二。第一个理由是：“善的”是整个伦理学所依赖的概念。我们不可能期望懂得，当我们说这是善的或者那是善的时，我们的意思是什么；直至我们不仅十分明确地懂得“这”是什么，或者“那”是什么（这些是自然科学和哲学所能告诉我们的），而且十分明确地懂得“把它们称为善”是什么意思，而后者是仅仅留待伦理学加以解决的问题。除非我们对这一点十分明确，否则我们的伦理学论证就会动辄陷于谬误。我们将自以为我们正在证明一事物是“善的”，而实际上我们正在证明该事物是某种别的东西，因为除非我们懂得“善”是什么意思，除非我们懂得这个概念本身的意义不同于任何其他概念的意义，我们将不能说出：何时我们正在涉及这个概念，何时我们正在涉及跟它相似，但究竟不同的其他概念。为什么我们应该首先解决“‘善’意味着什么?”这一问题的第二个理由是一个方法上的理由。这个理由是：在我们懂得使一

命题成为伦理学命题的概念之本性以前，我们决不可能懂得伦理学命题应以什么证据为依据。在我们认识到“这或那是善的”这一判断的本性总是什么，或者“这或那是恶的”这一不同判断的本性总是什么以前，我们不可能说出，什么可能是支持前一命题，什么是反对后一命题的论证。事实上，根据善恶的意义可以推定：用康德的话来说，这些命题全都是“综合的”；它们全都终归建立在某一命题之上，而这一命题不可能根据逻辑从任何其他命题演绎出来，我们必须直截了当地接受它或否定它。这个从我们的第一种考察得出来的结论，也可以换一种说法来加以表达：伦理学的各基本原理必须是自明的。但是，我非常担心这种说法会遭到误解。“自明的”一词的本来意义是：这样来称呼的命题，仅仅凭它本身是昭然若揭的或者真实的；它不是除它本身以外的任何其他命题的推论。这种说法并不意指：该命题之所以是真实的，因为它对你，或对我，或对全人类都是昭然若揭的，换言之，因为它对我们显得是真实的。一命题显得是真实的这一点，绝不是足以论证它真正真实的有力论证。当我们说一命题是自明的时，我们着重意指：它对我们显得如此这一点，并不是它之所以为真实的理由；因为我们意指，它绝对没有任何理由。它绝不是一个自明的命题，如果我们对它会作这样的考虑的话：我不能有别的想法，所以它是真实的。因为这样一来，它的证据或证明将不是它本身，而是某种别的东西，即我对它的信念。诚然，它对我们显得真实这一点，可能是我们作这种主张的原因，或者是我们认为并声明它是真实的理由；但是，这种意义上的理由完全不同于逻辑理由，或者某事物之所以为真实的理由。而且，这显然不是相同的理由。一命题的证据对我们来说，仅仅是我们认为它真实的理由；至于逻辑理由，或者在自明命题无理由这个意义上的理由，是该命题本身为什么必然真实的理由，而不是为什么我们认为该命题如此的理由。此外，一命题对我们昭然若揭这一点，可能不仅仅是为什么我们确实想到它或者确实肯定它的理由；这一点甚至是为什么我们应当想到它，或者应当肯定它的理由。然而在这个意义上的理由，也不是一命题之所以真实的逻辑理由，尽管这是人

们坚持该命题的做法之所以正当的逻辑理由。可是，在通常语言里，无论何时我们说“我有理由认为那个是真实的”，“理由”的第三种意义往往是混淆不清的。但是，如果我们要得到关于伦理学的清晰概念，或者，不待言，要得到关于任何其他学科的，尤其是关于哲学研究的清晰概念，那么，我们绝对必须将三者清楚地加以区分。因此，当我谈到直觉主义的快乐主义时，千万不要理解成我暗指：我否认“快乐是惟一的善”的论点，是以我对它的谬误之直觉为根据的。诚然，我对其谬误之直觉是我坚持并宣布它不真实的理由；这确实是这样做的惟一正当的理由。然而，正因为不存在任何支持它的逻辑理由，正因为除了它本身，不存在任何其他证明其谬误的有力证据或者正当理由，才会如此。它是不真实的，因为它是不真实的，除此没有任何别的理由；但我宣布它不真实，却是因为它的非真实性对我是昭然若揭的，而且我认为这是我作这种断言的充足理由。因此，我们务必不要把直觉看作论证的替换物。任何命题之所以为真实的各个理由，不可能以任何东西来代替；直觉只能是为坚持一命题的真实性而提供的理由；但是，在一命题是自明的这种场合，在没有理由证明其真实性的情况下，直觉就必须提供这种理由。

87. 关于我们的伦理学方法的第一步骤，我就说这么多。这一步骤确定了：“善”就是“善”，而不是任何别的东西；而自然主义是一谬种。当开始考虑所提出的自明的各个伦理学原理时，我们就开始采取第二步骤。这第二部分是以“善”意味着“善”这一结论为基础的；我们在其中已开始讨论一些命题，它们断言某事物、或某特质、或某概念是善的。直觉主义快乐主义原理或伦理快乐主义原理，即认为“只有快乐是善”这一原理就是这一类的命题。根据第一步讨论所确定的方法，我曾宣称：该命题的非真实性是自明的。我不能证明它是不真实的，我只能尽可能清晰地指出：它意味着什么；它怎样同其他各个显得同等真实的命题相矛盾。我在整个这一方面的惟一目标，当然是说服人。可是，即使我真说服了人，也并没有证明我们是正确的。这有理由使我们主张我们是正确的；但我们仍可能错了。然而，有一点我们有充分的根据引为自豪：

同边沁、或者密尔、或者西季威克、或者其他反驳过我们的人们相比，我们有较好的机会来正确解答我们的问题。因为我们已经证明：这些人甚至根本没有向他们自己提出他们自称要加以解答的问题。他们已将这一问题同其他问题混淆起来了；因此，他们的答案跟我们的不同，这是丝毫不足为奇的。在我们殚精竭虑考虑对一问题的各不同答案以前，我们务必要切实肯定：我们所处理的是同一问题。因为我们全知道：一旦人们能清晰地理解我们要求他们投票赞成的是什么问题，全世界都会赞同我们。毫无疑问，在一切我们发现意见分歧的场合，我们也发现问题不曾得到清晰的理解。因此，尽管我们不能证明我们是正确的，但是我们有理由相信：每个人的想法都会同我们一样，除非他弄错了他所思索的东西。这正像求算术和的情形一样。如果我们发现了计算上的一个显而易见的大错；那么，我们对于犯这种错误的人得出了一个不同于我们的结论的结论，我们就不会感到惊讶或烦恼。我们认为，如果向他指出他所犯的错误，他会承认他的结论是错误的。比方说，如果一个人计算5+7+9之和，我们决不会对他得出34感到惊奇，要是他从5+7=25开始的话。在伦理学上也是这样，如果我们发现（正像我们已经发现的）人们将“值得欲求的”与“所欲求的”加以混淆，或者将“目的”与“手段”加以混淆；那么，我们就不必因那些犯这类错误的人们不赞同我们而感到困惑。惟一的差别是：由于伦理学的题材是错综复杂的，在伦理学上要使任何一个人相信他犯了某一错误，或者该错误影响了他的结论，要困难得多。

在我的主题的这第二部分——专门研究“什么就其本身而言是善的?”这一问题的部分——中，我至今仅仅力求证实一个决定性的结论，一个消极的结论：快乐不是惟一善的东西。这个结果，如果是真实的话，否定了一半或者一多半曾经为人们所信奉的伦理理论，因而并非是不重要的。但是，现在就必须立即积极地处理这样一个问题：哪些事物在什么程度上是善的?

88. 然而，在开始进行这种讨论之前，我打算首先处理第三类伦理问

题，即这个问题：我们应当怎么办?

对这个问题的解答构成伦理学研究的第三大部分，其性质已在第一章中（§§15—17）作了简要说明。正像那里所指出的，它把一个崭新的问题——哪些事物作为原因同那个就其本身而言是善的东西有关的问题——引入了伦理学；而且，该问题只能运用一个崭新的方法——经验考察的方法——来加以解答；而各种原因就是利用这种方法在其他各种科学中发现的。探究我们应采取哪种行为，或者哪种行为是正当的，就是探究某行动和某行为将产生哪种效果。如果不利用因果归纳，任何一个伦理学上的问题都不能予以解答。诚然，所有这样的问题也包含一个真正的伦理判断——认为某些效果就其本身而言好于其他效果的判断。但是，所有这样的问题确实断言：这些较好的事物是效果，即它们同所讨论的行为是有因果联系的。实践伦理学中的每一判断都可以化为这样的形式：这是那善的东西的一个原因。

89. 我希望引起人们注意的第一点是：事实上，只有下列各问题属于伦理学研究的第三部分：什么是正当的?什么是我的义务?我应该怎么办?我希望证明：一切道德法则都仅仅陈述某些行为将具有好的效果。而过去在伦理学上却往往流行着一种与此截然相反的见解。人们认为："正当的东西"与"有用的东西"之间可能是互相抵触的；无论如何，二者是根本不同的。有一道德学派，正像道德常识一样，真特色在于宣称：目的根本不会证明手段是正当的。我希望首先指出的是："正当的"的确代表、而且只能代表产生"好结果的原因"，因而跟"有用的"是同一的；由此可见，目的总是会证明手段是正当的；而且，如果一行为的结果不能证明该行为是正当的，那么该行为就不可能是正当的。我完全承认"目的不会证明手段是正当的"这一断言也许可以用来表达一种正确的命题。但首先务必证明：在另一种意义上，在一种对伦理学理论来说更为重要的意义上，这种断言是完全错误的。

断言"我在道德上理应采取这种行为"跟断言"这种行为会产生可能最大总量的总善"是同一的，这一点我们已经在第一章中（§17）简要地

加以证明。然而重要的是在于坚持，这一基本论点显然是毫无疑问的。这一点也许可以最好地证明如下。显而易见，当我们断言某行为是我们的绝对义务时，我们就正在断言：在那时采取该行为在价值上是无与伦比的。可是，任何义务性的行为都不可能在这样一种意义上具有独一无二的价值，即它是世上具有价值的惟一事物；因为如果是那样，那么每一这样的行为都会是惟一的好事，而这是一个很明显的矛盾。同理，它的价值不可能在这样一种意义上是独一无二的，即它比世上任何其他事物都具有更高的内在价值；因为那样一来，每一义务性的行为都会是世上最好的事物；而这也是一个矛盾。因此，它只能在下述意义上是独一无二的：如果采取它，而不是采取任何其他可能采取的行为，那么整个世界就会好一些。而且，是否会出现这种情况的问题，不可能仅仅取决于关于其本身内在价值的问题。因为任何行为都同样具有不同于其他行为效果的各种效果；如果其中一些效果具有内在价值，那么其价值正像其原因的价值一样，是跟总的人类善有关的。事实上很明显，不管行为本身何等有价值；但是，可以想像，由于它的实存，人类的总善可能比采取另一本身价值较低的行为时少一些。可是，说这是真的，无异于说不采取这一行为比较好些；而这显然又等于说，不应当采取它——它并非义务所要求的。“即使天要塌下来，也要伸张正义。”之所以是合理的，只能是因为人类由于伸张正义而得到的，要超过由于天塌下来而遭受的损失。当然，很可能这是真的；然而无论如何，断言后果尽管如此但正义仍然是义务，就是断言这是真的。

因此，只能把我们的“义务”规定为：比任何其他可能的选择都会在人类中产生更多的善的行为。而“正当的”行为或者“道德上许可的”行为与此不同之处，仅仅在于它是比任何其他可能的选择都不会引起较少的善的行为。因此，当伦理学大胆断言某些行动方式是“义务”时，它无非是大胆断言：按照那些方式来行动，总是会产生可能最大的总善。如果告诉我们“勿杀人”是义务，那么就等于告诉我们：无论怎样的叫做杀人的行为，在任何情况下，在人类中所引起的善，都决不跟避免这种行

为所引起的善一般多。

90. 但是，如果认识了这一点，就可以得出几个关于伦理学对行为之关系的极其重要的结论。

(1) 很明显，跟直觉主义学派道德学家们通常的主张相反，任何道德法则都不是自明的。伦理学上的直觉主义观点就是认为：可以把某些主张某些行为总是应该加以实行或者加以避免的法则看作自明的前提。我已经证明：关于什么就其本身而言是善的各个判断，情况就是这样的；不可能为这类判断提供任何理由。但是，直觉主义的实质却是认为：在同样的意义上，各行为规则——不是主张什么应该存在，而是主张我们应该怎么办的法则——在直觉上是确定无疑的。这种观点之所以貌似有理，是由于我们确实直接判断某些行为是义务或者错了；在一种心理意义上，我们往往这样直觉地确定我们的义务。然而这些判断并不是自明的，并不能当作伦理学的前提。因为刚才已经证明：利用因果考察，能够肯定或者否定这些命题。诚然，我们的某些直觉可能是真实的，但是，我们所直觉的东西，良心所吩咐我们的东西，是某些行为在一定条件下总会产生可能最大的总善。因此很明显，我们可以提出一些理由证明良心的判定是正确的，还是错误的。

91. (2) 为了证明某一行为是一种义务，一方面必须知道与其共同决定其效果的其他情况是什么，精确知道这些情况的效果将是什么；另一方面必须知道在整个无限的未来总要受到我们行为之影响的全部事件。我们必须具有全部的这种因果知识，并且我们必须精确知道该行为本身的价值的大小和这一切效果的价值的大小；我们还必须能够确定：这一切效果与全人类其他事物结合起来将怎样影响全人类作为一个有机整体的价值。不仅如此，我们还必须拥有这一整套关于任何其他可能采取的行为之效果的知识；并且，我们必须进而能够通过比较看出：由于所讨论的行为之实存而产生的总价值将大于任何其他可能采取的行为所产生的总价值。但是，十分明显，单靠我们的因果知识，远不足以保证我们得到这一结果。由此可见，我们绝对没有任何理由，认为某行为是我们

的义务；我们根本不能确定某行为会产生可能最大的价值。

因此，伦理学远不能为我们提供一张义务一览表，然而，实践伦理学还剩下一个次要的任务。尽管我们不能希望发现，在特定场合什么是一切可能采取的行为中最好的行为，但是，仍然有某种可能去证明：在一个人大抵会想到的各种选择中，哪个行为会产生最大的总善。这个次等任务无疑也就是伦理学一向所能完成的一切，无疑也是伦理学一向搜集材料力求加以证明的一切；因为谁也不曾在特定情况下，企求穷尽采取一切可能采取的行为的可能性。伦理哲学家们事实上限于注意极其有限的一类行为，而这类行为之所以被选择，是由于人类极其通常地发现它们是一些可能作出的选择。关于这些行为，他们已经证明：一种选择比其他选择好一些，即会产生较大的总价值。然而，似乎值得指出：尽管他们把这个结果描绘成关于义务的决断，但实际上绝对不是这样的。因为义务这一术语无疑是在下述意义上加以使用的：如果事后使我们相信，某一可能采取的行为会比我们已经采取的行为产生较大的善，那么，我们得承认，我们没有尽到我们的义务。可是，如果伦理学能够在大抵会想到的各个选择之中，确定哪个会产生最大的总价值；那么，这将是一件有益的工作。因为尽管不可能证明这个选择是可能最好的选择，但它可能比我会采取的任何其他行为方针好些。

92. 伦理学从事这项工作也许有几分成功的希望，但企图发现什么是义务的工作却是毫无希望的。而区分这两项工作之所以困难，是由于人们使用“可能的”一术语时有些含糊其辞。人们可以仅仅由于我们没有产生实行某行为的想法，而在一种完全正常的意义上，说该行为是“不可能的”。于是，在这个意义上，一个人实际所想到的一些选择将是惟一可能的一些选择；其中最好的选择必定是此条件下可能最好的行为，因而符合我们给“义务”所下的定义。但是，在我们把可能的最好行为说成义务时，我们用这一术语来代表：只要我们想到了，就不会有任何其他可知条件能够阻碍的行为。并且，该术语的这种用法是符合一般习惯的。因为我们都承认：一个人由于疏忽而没有想到本可以完成的事情，就可能

没有尽到义务。因此，因为我们认为，这尽管是他所不曾想到的，但仍然是他可以完成的；所以很明显，我们并不把他的可能的行为限定为他所想到的行为。也许人们似乎更加有理地主张：我们说一个人的义务仅仅意指他可以想到的那些行为之中的最好行为。诚然，我们并不因为一个人疏忽了一个像我们所说的“不可能期望他想到的”行为，而极其严厉地谴责他。然而即使在这里，也很明显，我们承认：他可以完成的与他可以想到要做的之间存在着一种区别；因为我们对他不曾采取另一行为而感到遗憾。于是，毫无疑问，“义务”是在这样的一种意义上来加以使用的：说一个人履行其义务是一件憾事，这会在用语上陷于矛盾。

因此，我们必须把一个可能的行为与一个可以想到的行为加以区别。我们用前者代表：只要我们想到了，就不会有任何可知原因会加以阻碍的行为；而且，这类行为中会产生最大的善的一个行为，就是我们说义务所意指的。毫无疑义，伦理学不可能期望发现，哪一种行为始终是这种意义上的我们的义务。但是，可以指望在若干这样可能的行为中，确定哪一个最好；而且，选择来加以考虑的那些行为，事实上就是人们斟酌将作取舍的那些行为中最重要的行为。因此，关于这些行为之决断，可能很容易同关于什么是可能的最好行为之决断混淆起来。然而，请注意：即使我们只限于考虑在大抵会想到的各种选择之中哪一个是较好的，但我们把这些选择称为可能的选择，我们的意思并不包括这些选择会被想到这一点。甚至在特定情况下，一个人不可能想到这些选择，我们所注意的问题仍旧是：如果一个人想到这些选择，那么其中哪个是最好的选择？如果我们认为杀人总是一个较坏的选择，那么，我们旨在断言：即使在杀人犯不可能想到采取任何其他行动的场合，杀人仍旧是这样的选择。

因此，实践伦理学最多只能希望发现：在某些条件下的少数可能的选择之中，哪个选择整体说来会产生最好的结果。实践伦理学在这个意义上可以告诉我们：在某些我们大抵会仔细加以考虑的选择之中，哪个选择是最好的。同时，因为我们也会懂得，如果这些选择我们连一个也

不采取，在这种情况下，我们将采取的行为未必跟其中一个选择同样好；所以，实践伦理学可以告诉我们：在我们能够作出的各个选择之中，作哪个选择是最好的。如果实践伦理学能做到这一点，它就足以充当实践的向导。

93. 但是（3）很明显，甚至这也是一件无限困难的工作。即使我们做一件事比做另一件事会取得更好的总结果这一盖然性，也很难看出我们怎样才能加以确定。我将尽力指出，当我们假定存在这样的盖然性时，假定了多少东西；并且，按照什么路线，才可能证明这一假定是合理的。我们将会明显地看到，绝对不曾证明这一假定是合理的，即尚未发现任何充分的理由，使我们可以认为一行为比另一行为更为正当，或更为错误。

（a）确定一行为方针会比另一行为方针带来更好总结果的盖然性所遇到的第一个困难是：我们必须考虑这两种方针在整个无限未来的各种效果。我们不能确定：如果我们现在采取一行为，那么人类在整个时间中，在某一方面，会不同于我们采取另一行为时它会呈现的状况。而且，如果有这样持久的不同，那么这无疑会影响我们的考虑。但是，毫无疑义，除了在一个相当短的时间内，我们的因果知识绝对不足以告诉我们，两个不同的行为将会产生什么不同的效果；我们确实只能企求估量在所谓“最近的”将来的行为效果。当一个人对各种效果作合理的权衡时，谁也不会让远至几世纪的预见来左右其取舍；在一般情况下，如果我们认为我们确实得出了几年内、几月内或几日内的善的余额，那么我们就认为我们是在合乎常理的情况下采取行动的。可是，如果由这样的考虑来左右的取舍是合理的，那么我们无疑必定有某种理由相信：我们的行为在更远的未来的后果，一般不会勾销在我们所能预见的未来可能出现的善的余额。即使我们打算确定，一行为的结果也许比另一行为的结果好些，也必须提出这个大前提。完全无视遥远的未来，甚至使我们没有理由认为：我们可能会正确地选择在可能的预见所能及的范围内的较大的善。因此，我们确实假定：相当时间后的效果通常未必会根本改变在这

一时间内的各个可供选择的后果之比较价值。于是，在我们主张我们有某种理由这样行动、而不是那样行动之前，我们必须证明有理由作这种假定。也许下述一些考虑可以证明它是合理的。从我们能采取各种不同行为的时刻起，我们继续不断地向前走；尽管我们的任一行为都会成为此间发生的一些事件的部分原因，但这些事件却愈来愈取决于其他一些条件，而这些条件无论我们采取哪种行为都是一样的。经过相当一段时间之后，任何单个行为的效果似乎只能在散布于极广阔范围之内的微不足道的一些变化中才能显示出来，而眼前的效果却是相当狭窄范围内的某种显著变化。但是，因为大部分对善恶来说具有某种重要性的事物是这种显著的事物，所以可能存在这样的盖然性：经过一定时间之后，任何特定行为的一切效果都变得几乎无足轻重，以致其价值与其他行为效果价值之间的差异不可能超过各眼前效果价值之间的显著差异。事实上的确如此：在大多数情况下，无论我们今天采取什么行为，就那时任何大善大恶事物的存在来说“一百年后都会是一样的”；并且，通过考察一特定事件的效果怎样由于时间的推移而变成中性的过程，也许可以证明这一点是真实的。缺乏这样的证明，我们甚至不能拥有任何合理的根据来断言：两种选择之一也许是正确的，而另一个也许是错误的。如果我们自称任何关于是非的判断具有盖然性，那么我们必须有理由认为：我们的行为在遥远未来的效果不会具有足够的价值，胜过最近将来时间中一组效果对另一组效果的优越性。

94. (b) 因此，我们必须假定：如果远至我们终究所能预见二行为效果某种可能差别的未来，一行为的效果通常比另一行为的效果好；那么，前一行为对人类的效果一般也是比较好的。除了在一个很有限的未来，我们无疑不能希望直接比较这两种行为的效果；伦理学上所曾使用的，我们在日常生活中据以行动的，其目的在于证明一方针胜过另一方针的一切理论（神学教义除外），都限于指出这种可能的最近优越性。于是，剩下来的问题就是：我们能否奠定某些一般法则，以便确定在几个可能的行为之中，某一行为通常会在最近的将来产生较大的总善。

尽管对这个问题已经作了限制，但它仍是实践伦理学能够期望利用我们现有知识，或者利用在未来很长的时间内我们多半会具有的知识，加以解决的最大问题。坚持这一点是很重要的。我已经指出：我们不能期望发现什么是在各已知条件下可能最好的选择，而只能发现在极少数几种选择之中，哪一个比其余的好一些。并且，我也已经指出：即使我们有权断言，就其最近效果而言是较好的东西，就整个而言也是较好的，但无疑，在这里也不过存在一种盖然性而已。现在剩下来所要坚持的是：即使就这些最近效果而言，我们也只能希望发现，在极少数选择之中，哪一个一般会在最近的将来产生善的最大余额。我们的确无权断言：服从像“汝勿说谎”，甚至像“汝毋杀人”这样的命令始终比说谎和杀人这样的选择好些。为什么至多只能取得一般知识的理由，在第一章（§16）中我们已经提出过了，但在这里可以扼要地再说一下。第一，具有内在价值的效果是我们在伦理讨论中最关心的，但我们对其原因却知之甚少，我们几乎不能说：就任何单个效果而言，像在各种严密科学中那样，已经奠定即使是假设性的普遍法则。我们甚至不能说：如果正好在这些条件下采取这一行为，如果不受别的干扰，那么，这一重要效果至少总是会产生的。然而，第二，伦理法则却不仅仅是假设性的。如果我们要知道，在一定条件下，以某种方式行动总会比较好，那么，我们不仅必须知道，倘若不受其他条件的干扰，这样的行为就会产生什么效果，而且必须知道，这样的行为将不受其他条件的干扰。因此，关于这一点，显然不可能知道超过盖然性的东西。伦理学法则并不具有科学法则的性质，而具有科学预言的性质；而后者始终仅仅是或然的，尽管这种盖然性可能非常之大。一位工程师有权断言：如果用某种方式建造一座桥梁，那么这座桥大致会在一定时期内承受一定的负荷。但是，他既不能绝对肯定这座桥已经按照所要求方法建造起来，也不能绝对肯定，一旦这座桥已经按照要求建造起来，任何意外也不会插进来使其预言遭到破坏。就任何伦理学法则而言，情况也必定如此，它只能是一种概括；在这一方面，由于比较缺乏作预言所必须依据的精确的假设知识，盖然性也较小。

可是，最后，我们要作出一种伦理概括，我们不仅需要知道会产生哪些效果，而且需要知道其比较价值是什么；此外，倘若考虑到快乐主义已经成为一种多么流行的见解，那么我们必须承认：在这个问题上，我们极易陷于错误。因此，显而易见，我们不见得会迅速知道超过下述一点的东西：一种行为通常会比其他行为产生较好的效果。而且，很明显，超过这一点的东西，还根本没有加以证实。在任何两种情况下，任何一种行为的全部效果不会完全相同，因为在每种情况下，其中某些条件会不相同；而且，尽管对善恶有重大关系的各效果通常可能是相同的，但未必完全始终相同。

95. 可是，(c) 如果我们限于探求作为手段通常比任何其他或然的选择更好的行为，那么，极力辩护为常识极普遍地承认的大多数规则，也许就等于确定了这一点。我不打算详细进行这种辩护，而仅仅指出：什么似乎是进行这种辩护所依据的主要的独特原则。

因此，第一，我们只能证明：在某些其他条件已确定的情况下，一行为作为手段往往比另一行为好些。事实上，我们确实只注意它在某些条件下的好效果；并且，我们很容易看出：这些条件发生足够的变化，就会使一般法则从极其普遍地确信无疑的东西变成可疑的东西。由此可见，只要人类大多数确实要坚持实存下去，就恰恰足以证明应该普遍地废除杀人。为了证明杀人(如果普遍地采用杀人，就会导致人类的迅速灭绝)作为手段并非是善的，我们就应该驳倒厌世主义的主要论点，即人生总体说来是一种恶。不管我们可以怎样坚定地确信厌世主义的见解是真理，或者是谬误，它毕竟是一种从来没有确定无疑地得到证明或反证的见解。因此，在这种情况下，我们不可能证明：普遍杀人必定不是一件好事。但是，事实上，我们能够而且的确十分有把握地假定：即使少数人有杀人的意图，但大多数人不会有这样的意图。所以，当我们说一般会避免杀人的时候，我们仅仅意指：只要人类中的大多数确实不会赞同杀人，而坚决要活下去，情况就会是这样的。而且，我们似乎能够证明：在这些条件下，任何个人犯下杀人行为一般都是错误的。这是因为，由

于我们无论如何没有灭绝人类的愿望，所以我们必须加以考虑的各个效果仅仅是该行为对人生的善之增加，对人生的恶之减少所产生的效果。而在至善不可能达到的场合（假定根绝杀人是至善），一选择可以仍比另一选择好些。姑且不说杀人一般所产生的最近的恶，一旦杀人成了通常的实践，那么因此而引起不安全感，就会耗费本来可花费在较好目的上的许多时间；而这一点也许就无可争辩地否定了杀人。只要人们实际上极其强烈地向往着活下去，只要人们确实会继续这样做，那么任何事物，只要它妨害人们致力于获得实在的善，它显然作为手段是坏的。而杀人的一般实践，无疑是这样一种障碍：这种实践无疑必定在各种已知社会条件下，极其缺乏普遍性。

对于绝大多数利用法律制裁极其普遍地加以实施的法则，例如尊重所有权，和对于某些为常识极其普遍地承认的法则，例如勤勉、节制和守约，都可以作同样的辩护。在人们对某种所有权具有强烈要求的、似乎很普通的社会状态下，保护所有权的普通法律法则必定非常有利于人们可能最好地使用其精力。同理，勤勉是取得一些必需品的手段，而不具备这些必需品就不可能进而取得任何实在的大善；节制不过是责成一个人避免那些损害健康，从而妨害他尽可能对获得这些必需品作出贡献的纵欲；而守约非常有利于人们在获得这些必需品的过程中进行合作。

于是，所有这些法则似乎有两个特征值得注意。（1）在任何已知的社会状态下，一般地遵守这些法则作为手段必定是善的。其效用所依赖的各条件，即保持生命、增殖生命的倾向和对所有权的欲求，显得极其普遍、极其强烈，几乎不可能加以消除；事实既然如此，所以我们可以说：在任何实际可能给予的条件下，一般地遵守这些法则作为手段必定是善的。因为，由于人们似乎没有理由认为遵守这些法则会使一个社会比这些法则不曾得到遵守的社会坏些，为了造成一种事物状态，以便取得各种可能的至善，无疑必须以遵守这些法则为手段。（2）这些法则可以不根据关于“什么就其本身而言是善的?”这一基本伦理学问题的正确见解来加以证明，因为可以把这些法则看作是造成一种状态的手段，而

这种状态本身只是促成任何大善的存在的一个必要条件。根据人们通常所持的见解，这些法则所必然造成的文明社会之保存，无疑乃是造成任何大量的可以视为本身善的事物之实存所必需的。

96. 但是，这里绝不是说，通常承认的一切法则都兼有这两个特征。人们为了给常识的道义作辩护而提供的一些论证，极其经常地预先假定实存一些条件，但他们却不可能有理由假定这些条件像延续生命的倾向和欲求所有权的倾向那样是普遍必然的。因此，这样的论证仅仅证实了在某些可变条件保持不变的情况下，某法则是具有效用的，而不能主张这样论证的法则作为手段在任何社会状态下必定一般是善的；为了确定这种普遍的一般效用，就必须得出一个关于下述问题的正确见解：什么就其本身而言是善的，或者是恶的？例如贞操一词所包括的大部分法则似乎就是这种情况。功利主义的著作家和以维护社会为目的的著作家们通常为这些法则作辩护时，其论证就是以假定夫妇妒羡和父爱这类情感之必然实存为前提的。这类情感无疑是十分强烈而普遍的，从而使这种辩护对许多社会条件来说都是有效的。但是，不难想像实存着一个没有这类情感的文明社会；在这种情况下，如果还要为贞操辩护，那么就必须假定：除了贞操的败坏会使社会解体这个假想的趋势所引起的各种效果，这种败坏还会产生其他坏的效果。毫无疑义，也许可以作这样的辩解；但是，这必定需要对“什么就其本身而言是善的，或者是恶的”这一基本伦理学问题，作远比任何伦理学著作家所曾作的研究都要深透的考察。不管就这种特殊情况而言是否如此，但是，有些法则，其社会效用依赖于多少可能变化的条件之实存；而另一些法则，其社会效果似乎在一切可能条件下都是确定无疑的；无疑应该将前者和后者加以区分，而人们通常却并未认识到这种区分。

97. 很明显，上述一切几乎在任何社会状态下大抵具有效用的法则，也能够利用它们在某些条件下所产生的结果来论证；而这些条件只有在某些特定的社会状态下才实存。应当注意，我们有权利在下述制裁实存的场合，把这些制裁包括在这些条件之内：刑罚制裁、社会非难制裁以

及个人良心制裁。诚然，伦理学通常把这些制裁仅仅当作实行某些行为的动机来处理，但可以证明这些行为的功效同这些制裁的实存无关。也许有人认为：不应当把制裁同其正确性与此无关的行为联系起来。然而，很明显，在这些制裁实存的场合，它们不仅是所讨论的行为的动机，而且是采取这种行为的理由。在特定社会状态下，之所以不应采取某一行为的主要理由之一，就是该行为将要受到惩罚；因为惩罚本身通常是一种恶，而且这种恶要大于忽略受到惩罚的行为所产生的恶。因此，惩罚的实存也许就是把某一行为通常看作是错误的适当理由，即使它没有其他坏的效果，甚至具有一些微善的效果。一行为会受到惩罚这一点，就是该行为跟其他多少具有永久性的行为恰恰属于同一类的一个条件；而在讨论一行为在特定的社会状态下一般有无效用时，必须考虑这一条件。

98. 很明显，对于在现实社会中为常识所确认的各个法则来说，即使人们通常把它们当作同样普遍正当的、同样普遍善的法则来加以提倡，但它们却有不同的地位。甚至那些作为手段似乎是极为普遍的善的法则，也只能利用实存某些尽管是恶、但可以看作必要的条件，来证明其是这样的法则，而且，甚至某一些法则之所以具有比较显著的效用，却是由于实存其他条件，而这些条件只能在较长或较短的历史时期被看作是必要的，并且其中许多是恶。另一些法则之所以是正当的，似乎只有利用这些多少带有暂时性的条件的实存才能加以证明，除非我们放弃证明这些法则是维护社会（维护社会本身也仅仅是一种手段）的各种手段之意图，而能确定这些法则直接是造成那些就其本身而言是善的、或者是恶的事物之各种手段。然而人们一般并未认识到它们是这样的。

因此，如果我们要问，在现实社会中，遵守哪些法则是有益的，或者必定是有益的，那么，似乎可以证明，大部分通常既加以承认、又加以实行的法则，都具有一定的效用。然而通常大部分的道德告诫和社会舆论却在于提倡一些一般并不加以实行的法则；关于这些法则，是否能就其一般效用作出一确实的判定，这似乎是大大值得怀疑的。这类推荐的法则通常具有三个主要缺点。首先，（1）它们所提倡的行为，往往是

大多数人凭借任何意志都不可能加以实行的。我们会极其经常地发现；人们将只凭意志就能加以实行的行为同其现实可能性取决于具备某一特殊气质的不同行为列为一类；而这种特质是仅仅赋予少数人的，甚至是不能取得的。毫无疑义，指出具备这种必需气质的人们应该服从这些法则，这也许是有益的；而且，在许多场合，每个人都应当具有这种气质，这当然是值得欲求的。可是，我们应当认识到：当我们把一事物看作道德法则或道德规律时，我们意指它是这样一条法则，这种法则是几乎每个人在假定它所能适用的社会状态下，由于磨砺意志，而都能加以遵守的。(2) 往往推荐这样的行为，尽管其本身是可能的，但预期的好效果却是不可能的，因为产生这些效果所必需的条件并不十分常见。如果人的本性在若干不同方面并不像现在那样，那么遵守某一法则定会产生好效果；而这样一条法则却是这样来加以推荐的，似乎一般地遵守它都会立即产生同样的效果。但是，事实上，当使这种法则的遵守显得有益所必需的条件出现时，也很可能会出现别的条件，从而使其遵守并不必要，或者绝对有害；而且，事物的这种状态可以好于这种法则显得有益的状态。(3) 也会发生这种情况：一条法则的益处所依赖的条件多半是会变化的，或者其变化较之遵守所提出的法则是同样令人快意的，甚至是更值得欲求的。甚至会发生这样的情形：对所提出的法则的一般遵守本身，会破坏其效用所依赖的条件。

上述这个或那个异议似乎往往可以用来反对在社会习惯上提出的某些改变，而这些改变是人们当作比实际遵循的法则好一些的法则来加以提倡的；由于这个理由，伦理学是否能确定除实际实行的法则以外的任何法则的效用，似乎是可疑的。但是，伦理学缺乏做这件事的能力，幸而只具有微小的实际重要性。遵守一条通常并未加以遵守的法则是否值得的问题，不能严重影响一个人应当如何行动的问题；这是因为，一方面，存在很大的这样的盖然性，也就是说，他无论如何将不能造成对该法则的一般遵守；另一方面，对该法则的一般遵守必定是有益的这一点，决不能使他有任何理由断言：在缺乏对该法则的一般遵守的情况下，他

自己却应该加以遵守。

因此，关于伦理学上通常归入义务，犯罪或罪恶这些类别的行为，下述各点似乎值得注意。(1) 将它们归入这些类别，我们的意思是：它们是一个人可能实行或避免的行为，只要他立志这样做的话；并且，它们是在时机出现的场合，每个人应该加以实行或避免的行为。(2) 我们无疑不能证明，任何这样的行为在一切情形下都应加以执行或避免；我们只能证明，实行或避免该行为一般会比其他可能的选择产生较好的结果。(3) 如果我们进而追问对哪些行为尽可能作出这样的证明，那么，似乎仅仅对那些在我们之中通常实际加以实行的行为来说，才能如此。而其中只有一些是这样的：在任何似乎可能的社会状态下，一般实行它们都必定是有益的。其中另一些的效用则依赖于目前实存、但似乎多少会改变的条件。

99. (d) 关于通常意义上的道德法则或规则——这种法则断言每个人在多少是平常的条件下进行或避免某种行为通常是有益的——就说到这里为止。剩下来的是谈谈就下述两种行为而言，个人应据以决定他应该怎么办的原则：(α) 具有某种确实真实的一般指导法则的行为，(β) 缺乏这种确定的指导法则的行为。

(α) 正像我已力求证明的那样，不可能确定任何一种行为在一切情况下，都会比它可能的代替者产生较好的总结果。由此可见，在某些情况下，忽视既定的法则也许是可能最好的行为方针。于是，便产生了这样的问题：一个人总可以有理由假定他的情况是这些特殊情况之一吗？对这个问题我们似乎可以确定地给以否定的回答。因为如果在绝大多数情况下，遵守某法则确定是有益的，那么，在任何特殊情况下，破坏该法则就会陷于错误的盖然性是很大的；而且，在一些特殊情况下，我们关于各效果及其价值的知识的不可靠性是非常之大的，以致个人关于各效果就他的情况来说，也许是善的判断，是否能同“那种行为是错误的”这个一般盖然性相抗衡，这似乎是值得怀疑的。除了这一点通常为人们所忽视以外，还有一件事情值得注意：如果这个问题终究发生了，我们

的判断通常也会由于我们迫切欲求我们希望通过破坏该法则而取得的一个结果，而产生偏向。因此，事情似乎是这样的：关于任何一般有益的法则，我们可以不是根据"在每个特殊情况下它都会是有益的"这个理由，断言应该始终遵守它，而是根据下述理由：在任何特殊情况下，"它是有益的"这一盖然性大于"我们大概会正确地断定它对我们目前的例子来说是无益的"这另一盖然性。总之，尽管我们深信在有些情形下应该破坏该法则，但我们决不能知道这些情形是什么情况，因而决不应该破坏该法则。正是这一事实，使得道德法则通常应当严格地加以实行和承认；正是这一事实说明了我们可以在什么意义上，承认"目的决不会证明手段是正当的"和"我们决不应作恶以致善"两句格言是真实的。这两句格言里所指的"手段"和"恶"，事实上就是去破坏通常人们承认和实践、因而我们可以认为通常有益的道德法则。这样来理解这两句格言，不过是指：在任何特殊情况下，尽管我们不能清晰地看到遵循该法则所产生的任何善的余额，而确实似乎能看到破坏该法则所产生的一个善的余额，但该法则仍应加以遵守。我们几乎无须指出，其所以如此，仅仅因为下述一点是确定无疑的：在通常情况下，目的确实能证明所讨论的手段是正当的，因此，存在一种盖然性，即在这一情况下目的也能这样证明，尽管我们不能看出目的将会这样证明。

但是，普遍遵守一般有益的法则，在许多情况下还具有一种特别的效用，这似乎是值得注意的。这是从这样一点产生的：即使我们能清晰认识到，就我们的情况来说破坏该法则是有好处的，但是，就我们的实例具有某种激发类似行为的效果而言，它肯定会倾向于激发对法则作无益的破坏。我们可以大胆设想：将在别人的想像中造成深刻印象的，不是使我们的情况不同于通常情况、并证明我们的例外行为为正当的各个条件，而是我们这种行为同其他真正的犯罪行为相类似的各点。因此，在实例毕竟具有一定影响的各个场合，一个例外的正确行为的效果一般会激发错误的行为。而且，这种效果也许将不仅对别人，而且对行为者本人发生作用。因为任何一个人并非能始终保持其理智和情感非常纯净，

如果他一度认可了一般说来是错误的行为，那么，他会在不同于第一次曾证明该行为为正当的环境的另一环境中，更容易认可该行为。当然，由于人们缺乏对于特殊情况的这种识别力，更有理由利用法律制裁和社会制裁普遍实施一般有益的行为。如果一个人采取了一行为，这行为就他的情形来说是正当的，但就一般来说却是错误的，那么，惩罚他无疑是好的，即使他的这一实例大致不会具有危险的效果。因为制裁通常比实例对行为具有大得多的影响；在例外情况下放松了制裁，绝对会怂恿类似的行为在并非例外的情况下发生。

因此，完全可以大胆地劝导个人始终遵从通常有益和通常实行的法则。对有些法则来说，一般地去遵守它们必定是有益的，但这种遵守并不实存；有些法则却是一般所实行的法则，但并不是有益的；对于这两类法则不能作上述的劝导。在许多情况下，所加的制裁对于遵从现存习惯具有决定意义。然而我们似乎应该指出，且莫说这些，一行为的一般效果极其普遍地依赖于该行为普遍地为人们所实行。在一个某几种偷窃成了通常法则的社会中，戒除这种偷窃从单个人方面来看是显得异常可疑的，即使这种通常法则是坏的。因此，存在一种保持实存习惯的极大的盖然性，即使这种习惯是坏习惯。但是，在这种情况下，我们不能有任何信心来断定，这种盖然性总是大于个人能判定下述一点的盖然性：一个例外会是有益的。因为在这里我们正假想着一个有关的事实，即他打算遵循的法则一定比他打算破坏的法则好些，假如人们一般遵守前者的话。所以，他的实例的效果，就其倾向于破坏现存习惯而言，在这里将是支持善的东西。其按照上面所说的，其他法则肯定会比一般所遵守的法则好的情形是极其罕有的；至于说到经常发生的各种可疑情形，就会涉及到我们所讨论的主题的第二部分了。

100.（β）第二部分讨论的是个人对于那些其一般效用不能加以证实的可能行为，应根据什么方法来取舍。我们应当看到，根据我们前面的结论，这种讨论将涉及到除了在我们现有社会状态下一般加以实行的行为以外的几乎全部行为。因为我们已经提出过，证明一般效用是异常困难

的，以致除极少数情况外，这种证明几乎不可能没有争论余地。一切行为肯定不可能是人们通常所实行的，尽管在这里，如果制裁相当强而有力，它们本身就足以证明个人遵从习惯的一般效用。如果可能证明某些并非通常实行的行为之一般效用，那么，肯定不能运用普通的方法，即力求证明这些行为具有一种维护社会（维护社会本身仅仅是一种手段）之倾向的方法，而只能运用另一种方法，即证明这些行为的直接倾向会产生本身是差的东西、或者防止恶的东西；并且，将鼓励个人在任何情况下，都应该运用后一种方法来引导他自己作出判断。

关于行为效果的任何一般法则都未必绝对正确的这一点，事实上似乎是讨论个人应如何斟酌其判断时应加以考虑的主要原则。如果我们除去那些我们通常实行并热心加以承认的法则，几乎没有一种法则不可能找到同样好的论证来加以支持和反对。为各个互相矛盾的原则（不同学派的道德家们把这些原则当作普遍义务来极力加以鼓吹）所能作的大部分辩解，通常就是认为：这些原则为具有一定特征的人们在各个特殊条件下，指出了一些一定会带来、而且确实会带来善之余额的行为。毫无疑问，对于一些特别气质和特别条件来说，通常应采取的某些种类的行为，在某种程度上是可能作系统的叙述的。但是，毫无疑问，这一点尚未做到；而且，注意下述一点是很重要的：即使这一点已经做到了，这也不会为我们提供通常所谓的道德规律——适宜于每个人，甚至适宜于大多数遵守的法则。道德家们往往假定：就通常看作义务或德性的行为或行为习惯而言，最理想的情况是每个人都应相同。其实，毫无疑问，在实际条件下，甚至可能在事物的理想状态下，按照职业上所承认的特殊能力而实行的分工原则，也会在德性的方面产生较好的成效。

因此，在可疑的情况下，个人与其遵循在他的特殊情况下所不能见到其好效果的法则，不如直接考虑他的行为可能产生的效果是具有内在价值还是毫无价值，以决定取舍。关于内在价值的判断要胜过关于手段的判断：前者一旦是真实的，就始终是真实的；而后者在一种情况下是达到好效果的手段，在另一种情况下，就不是。由于这个理由，伦理学

中对于精心作出实践指导极其有益的一个领域，就是讨论什么事物在什么程度上具有内在价值；而且，这正是人们由于热衷于编造各个行为法则而毫无例外地加以忽视的领域。

但是，我们不仅必须考虑不同效果的相对的善，而且必须考虑达到这种效果的相对的盖然性。一个具有被取得的较大盖然性的较小善，会比一个具有较小盖然性的较大善更加可取，如果盖然性之差大到足以胜过善之差的话。这一点似乎使我们有权肯定：通常道德法则易于忽视的三原理具有一般真理性。（1）一个人对其具有强烈偏爱（如果这种偏爱是善而非恶的话）的较小善，同他所不能鉴赏的较大善相比，更可能是一个适于他追求的目标。因为自然倾向大大有利于取得这种倾向所追求的东西。（2）因为几乎每个人都更为强烈地偏爱跟他自己密切相关的事物，所以一个人宁愿追求各个影响他自己以及跟他有重大利害关系的人们的善，而不去尝试比较广泛的善行，这通常是正当的。利己主义作为一种关于手段的学说，无疑要胜过利他主义；在绝大多数情况下，我们所能做的最好的事，就是立志取得同我们有关的某个善，因为正是由于那个理由，我们取得它远较容易。（3）在可以称为“目前”的近来所能取得的各种善同较远未来的各种善相比，是更加可取的，因为后者的取得较不可靠。如果我们从其正当性的观点来看待我们所做的一切，即仅仅把它们当作达到善的手段来看待，我们至少极易忽视这样一个毫无疑义的事实：一个就其本身而言真正是善的事物，如果目前实存的话，就同一个在未来才可能造成其实存的同种事物，具有正好一样的价值。而且，我们已经说过，道德法则通常并非直接是取得各种实际善的手段，而是促成各种实际善的实存所必需的东西的手段；而且，无论如何，为了延续这样仅仅作为手段的东西，必须花费我们这样多的劳动——工业的要求、对健康的关注决定了我们这样大部分时间的应用，以致在有选择余地的场合，确实取得一个目前的善，通常将对我们提出各种最强烈的要求。如果不是这样的话，那么整个生命就被仅仅用来确保生命的延续；而且，只要同一个法则将来仍旧被保持，那么为了其本身的缘故而值得

拥有的东西永远也根本不会实存。

101.(4)“正当的”东西，或者成为我们的“义务”的东西，无论如何，必定可以定义为作为取得善的手段的东西；上文已经指出（§89），从这一点可以得出的第四个结论是：这些与“有利的”或“有益的”东西之间的通常区分消失了。我们的“义务”仅仅是取得可能最好的东西的手段，而有利的东西一定正好是这样的东西，如果它真正有利的话。我们不能利用下述说法来区分它们：前者是我们应该做的事情，而关于后者我们却不能说我们“应该”做。总之，这两个概念并不像除功利主义道德家们以外的一切人所通常认为的那样，是根本不同的单纯概念。伦理学上没有这样的区分。惟一的基本区分存在于就其本身而言是善的东西与作为手段是善的东西之间，而后者暗示着前者。但是，我们已经证明，“义务”与“有利”之间的区分并不与此相当；我们必须将二者均定义为取得善的手段，尽管二者就其本身而言也可能是目的。于是，剩下来的问题便是：义务与有利之间的区分是什么?

这些不同字眼所涉及的一个区分是十分明显的。某些类行为通常会激发特别的道德心，而别类行为却不这样。“义务”一词通常仅仅应用于激发道德赞同的行为，或者激发道德非难的不作为——特别是应用于后者。为什么这种道德心会伴随某一些行为，而不伴随另一些行为，无疑是一个现在还不能加以解答的问题。但是，可以看出，我们没有理由认为这种道德心所伴随的行为，在一切情况下，曾经是或者现在是有助于民族生存的；这种道德心也许最初伴随着许多根本在这方面毫无效果的宗教礼仪。然而，在我们当中，这种道德心所伴随的行为，在许多情况下，也具有其他两个特征，以致影响到“义务”和“有利”二词的意义。其中一个特征是：“义务”通常是相当多的个体被引诱着加以逃避的行为。另一个特征是：不履行义务通常会使另一个人蒙受显然不快的后果。前者是比后者更为普遍的特征；因为谨慎和节制这些“自己注意的义务”对别人的不快效果并不像对行为者未来的效果那样令人注目；而倾向于轻率和放纵的引诱却是极其强烈。可是，整体来说，叫做义务的一类显

示着这两个特征：它们不仅是存在一些阻碍人们实行强烈的自然倾向的行为，而且其最显著的通常被看作善的效果是对别人而产生的效果。在另一方面，有利的行为是强烈的自然倾向极其普遍地怂恿我们采取的行为，其全部最显著的通常被看作善的效果是对行为者而产生的效果。因此，我们可以把“义务”大体上看作这样一些不同于有利行为的行为：存在一种关于这些行为的道德感；我们往往被引诱着逃避这些行为；其最显著的效果不是对行为者，而是对别人产生的效果。

但是，要注意，其中任何一个使“义务”不同于有利行为的特征并未提供任何理由，使人可以推定：前一类行为比后一类有用，即前一类倾向于产生较大的善的余额。当我们提出“这是我的义务吗?”的问题时，我们也不是探究所讨论的行为是否具有这两个特征；我们不过是探究：该行为整体说来是否会产生可能最好的结果。如果我们就有利行为提出这个问题，我们会十分经常地对它作出肯定回答，正像我们就具有“义务”三特征的行为提出这一问题时一样。真的，当我们提出“这是有利的吗?”的问题时，我们在探究一个不同的问题：这是否具有某种我们不必问其善否的效果？然而，如果在特殊情况下怀疑这些效果是否善，那么这种怀疑应理解成对行为的有利性而产生的；如果我们必须证明行为的有利性，那么我们就只能探究，当我们要证明这是义务时，所必须探究的恰好是同一个问题：“整体来说，这具有可能最好的效果吗?”

因此，一行为是义务，还是仅仅有利问题同我们是否应该实行该行为这个伦理学问题，毫无关系。在或者把义务，或者把有利当作实行一行为的根本理由这个意义上，二者恰恰是在同一意义上来加以理解的；如果我们问一行为真正是义务，还是真正是有利的，那么与我探究其对所讨论的行为是否适切的谓语，正好是同样的东西。在这两种情况下，我都是正在探究“这事件整体来说是我所能实现的最好的事情吗?”；至于该事件是影响我的东西的某种效果（在我们谈到有利的场合，情形往往是这样），还是某种别的事件（在我们谈到义务的场合，情形往往是这样），这种差别对我的答案来说，并不比两种对我不同的效果之间的差别，或

者两种对别人不同的效果之间的差别，具有更重要的关系。义务和有利行为之间的真正区分，不在于前者在任何意义上的实行是比较有益的，或者是不得不的，或者是比较好的；而在于前者是这样的行为：这种行为存在一种使人们加以逃避的引诱，因此赞美或者制裁对实施这种行为是比较有益的。

102. 关于"有利害关系的"行为，情况稍有不同。当我们提出"这真正是为了我的利益吗?"这一问题时，我们似乎仅仅探究其对我的效果是否是可能最好的；也许恰好会发生这样的情况：就其对我的影响来说，真正是可能最好的，但整体来说，不会产生可能最好的结果。因此，我真正的利益也许不同于真正有利的和真正是义务的行径。断言一行为是"为了我的利益"，确实像第三章（§§59—61）中所指出的，就是断言其效果真正是善的。"我一己的善"仅仅代表某个影响我、而且在客观上绝对是善的事物；属我的是该事物，而不是它的善；任何事物必定要么是"普遍善的一部分"，要么就根本不是善的；决不存在"为我之善"这第三个可能的概念。尽管"我的利益"必须是某种真正善的事物，但它只是可能的好的效果之一；所以，尽管在我们实现它的时候，我们会创造某种善，但是，整体来说，如果采取其他行为方针我们也许会创造较小的善。自我牺牲可能是一真正的义务；正像为了取得一个较好的总结果，可能必须牺牲某个善，不管这个善会影响我们自己，还是会影响别人。所以，一行为真正为了我的利益这一点，决不能作为采取该行为的足够理由；我们证明它不是达到可能最好的事物的手段，但不能以此证明它并不是为了我的利益，正像我们确实以此证明它不是有利的一样。可是，在义务与利益之间并无必然的抵触；为了我的利益的东西也可能是达到可能最好的事物之手段。而且，"义务"与"利益"这些不同字眼所表达的主要区分似乎不是可能产生这种抵触的源泉，而不过是"义务"与"有利"*之间的对照所表达的同样的东西。"有利害关系的"行为主要意指

* 参上节"义务"和"有利"这两个术语所表示的区别。——译者注

这样的一些行为：无论这些行为是否是达到可能最好的事物之手段，都对行为者产生极其显著的效果，行为者通常并无逃避它们的意图，而且我们对于它们并无道德感。这就是说，这种区分根本不是伦理学上的区分。在这里，“义务”通常也并不比有利害关系的行为更为有用，或者更具有强制性；而义务仅仅是这样的一些行为，对它们加以赞扬是比较有益的。

103.（5）具有某种重要性的有关实践伦理学的第五个结论，与批判“德性”的方法有关。将一事物称为“德性”是什么意思呢？

亚里士多德说，德性是实行某种行为的“习惯性气质”。毫无疑义，他的定义大体上是正确的，因为这是我们应当把德性同其他事物加以区分的标志之一。然而，“德性”和“恶行”也都是伦理学术语；这就是说，当我们严肃使用它们的时候，我们用一个表示褒扬，用另一个表示贬损。而赞扬一事物就是断言它或者就其本身而言是善的，或者是达到善的手段。因此，我们将在德性的定义之中，包含“德性就其本身而言必定是善的”这样一点吗？

现在，毫无疑问，通常把德本身看作是善的。我们往往有赞许德性的情感，这部分是由于认为德性具有内在价值，即使当一个快乐主义者对德性发生道德情感时，他也正在认为德性就其本身而言是善的；并且，德性曾经是同快乐争夺惟一善的地位的主要敌手。然而我并不认为，我们能够把“德性就其本身而言应当是善的”这一点当作德性的定义的一部分。因为这名词迄今具有一个独立意义：如果在一特殊情况下，一个通常被认为有德性的气质被证明就其本身而言并不是善的，那么，我们不应把这一点当作充足理由，从而主张这气质不是德性，而仅仅被认为如此。对德性的伦理内涵的考察跟对义务的这种考察一样：为了说明该名词对一特例用错了，我们必须就这一特例证明什么呢？并且，这样运用于德性和义务二者，并看作最终考察的是这样一个问题：它是达到善的手段吗？如果能证明某个通常认为有德性的特殊气质一般是有害的，那么，我们会断然地说：因此，它并不是真正有德性的。因此，德性可以定义

一种实行某些行为的习惯性气质，而这种行为通常会产生可能最好的结果。我们也不用怀疑，习常地实行这种行为是“有德性的”。这种行为往往就是义务，如果我们把只要人们通常可能加以实行就会成为义务的行为包括在其中的话。因此，关于义务的同一结论也适用于德性。如果它们真正是德性，那么，它们作为手段通常必定是善的。我也不打算就下述一点提出异议：绝大多数通常这样看待的德性以及绝大多数义务，都真正是达到善的手段。然而，我们不能由此推定：它们比那些引导我们去实行有利害关系的行为的气质和倾向稍为有益一点。正像义务不同于有利的行为一样，德性之所以不同于其他有益的气质，不在于德性具有任何优越的效用，而在于德性是这样的一些气质，对这些气质加以赞扬和认可是非常有益的，因为存在各种强烈而常见的诱惑，使人们忽视这些气质引导人们去实行的各个行为。

因此，德性是实行作为义务的行为的习惯性气质，或是实行应作为义务的行为的习惯性气质，如果一种意志作用足以保证绝大多数人实行这种行为的话。而且，义务是那些行为当中的特殊的一类，实行这类行为通常至少比不实行具有较好的总结果。也就是说，它们是这样一些行为：这些行为作为手段通常是善的，但并非所有这种行为都是义务；该名词通常仅仅适用于特殊的一类，即由于存在逃避的不良倾向，而往往难于加以实行的一类。由此可见，为了确定一特殊气质是否是德性，或者一特殊行为是否是义务，我们必须面对本章第（3）部分所列举的一切困难。除非经过考察，得出那里所说的那种结果，我们将无权断言：某气质是德性，或者某行为是义务。我们必须能证明，所讨论的气质或行为作为手段，通常比大抵会出现的其他可能的选择要好一些；而且，我们只能就特定的社会状态证明这一点，因为在一种社会状态下是德性或义务的东西，在另一种社会状态下也许就不是了。

104. 但是，关于德性和义务还有另一个问题，这个问题只有运用直觉——运用前面讨论快乐主义时曾经加以说明的、恰当谨慎地加以运用的方法来解决。此问题是：通常（正确地或错误地）看作德性或义务的气

质和行为就其本身而言是否是善的？它们是否具有内在价值。道德家们极其通常地断言，德性或者德性之运用是惟一善的东西，或者至少是善中之至善。真的，就道德家们讨论过究竟什么就其本身而言是善的这个问题而言，他们往往假定：它或者必定是德性，或者必定是快乐。如果对这个问题的意义有了明确的理解，那么几乎不可能存在这样大的意见分歧，或者假定这种讨论必须以这两种可能的选择为限。而且，我们已经看到，这个问题的意义很少得到明确的理解。几乎所有的伦理著作家们都犯了自然主义错误——他们没有发觉关于内在价值的概念是单纯的和独一无二的；并且，几乎全都没有把手段和目的清楚地加以区分——他们把“我们应该怎么办?”或者“什么应当立即实存?”这个问题，似乎已经当作简单而毫不含糊的问题加以讨论，但他们并未弄清楚：一事物应当被完成或者立即实存的理由，是它本身具有内在价值，还是它是取得具有内在价值的事物之手段。因此，我们准备查明：德性同快乐一样，几乎没什么权利要求被当作惟一的或者主要的善来考虑。如果看到，就定义所表示的来说，把一事物称为德性不过是宣布它是达到善的手段，那么尤其如此。我们将会看到，德性的鼓吹者具有胜过快乐主义者的优越性：因为德性是极其复杂的心理事实，所以其中包含许多本身是善、而且是在善的程度上远远超过快乐的东西。在另一方面，快乐主义的鼓吹者们也具有他们的优越性：他们的方法强调手段与目的的区别；尽管他们对这种区别还理解得不够清楚，以致没有认识到：他们把特殊的伦理属性赋予不只作为手段的快乐，而这特殊的伦理属性，也必定适合于其他许多事物。

105. 因此，关于德性的内在价值可以概括地说明如下：(1) 可以用这个名词来称呼的，确实符合这一定义的绝大多数气质，就其作为手段通常是有价值的气质而言，至少在我们的社会里并不具有任何内在价值；而且 (2) 把少数中所包含的一个因素，甚至把所有不同的因素合起来当作惟一的善，没有不陷于荒唐无稽的。关于第二点，应当注意：即使认为德性是惟一善的东西的人们，也几乎不可避免地同时抱有其他一些与

此矛盾的见解，这主要是由于对伦理概念的意义缺乏分析。下述一般基督徒的想法就是这种前后矛盾的最突出的例证：尽管德性是惟一善的事物，但它还以德性以外的其他事来报答。通常把天堂当作德性的报答；然而人们通常又认为：为了成为这样的报答，它必须包含称为幸福的某种因素；毫无疑问，该因素并不跟它所报答的诸德性的单纯运用同一。但是，如果是这样，那么，并非德性的某事物，必须是就其本身而言是善的，或者是具有最大内在价值的事物的一个因素。通常人们并未察觉到，如果一事物真正是一种报答，那么它必须是这样一种事物，该事物就其本身而言是善的。说要报答一个人，但所给予他的某种东西却是比他已有的东西价值低的东西，或者是根本没有价值的东西；这是荒唐悖理的。同理，康德认为德性使我们配享有幸福的见解，跟他所暗示、并与他的名字相联系的下述见解是显然矛盾的：善的意志是具有内在价值的惟一事物。诚然，这并没有使我们有权提出有时人们提出的那种指责：康德作为一个幸福主义者或快乐主义者是自相矛盾的。因为这并不暗示幸福是惟一善的东西。但是，这确实暗示：善的意志不是惟一善的东西；我们既有德性、又快乐的事物状态，就其本身而言要比缺乏幸福的事物状态好一些。

106. 但是，为了恰当考虑德性对内在价值的要求，必须将几种完全不同的心理状态加以区分，这些心理状态全都符合下述定义：它们是履行义务的习惯性气质。于是，我们可以将三种完全不同的状态加以区分，它们全都易于互相混淆，其中每一种都曾为不同的道德体系所极力强调，都曾为不同的人们主张能单独构成德，因而被暗示为惟一善的东西。首先，我们可以将（a）下述精神的永久特性同（b）下述另一永久特性加以区分；前者的主要因素是履行义务，正像穿衣服时所采取的许多动作一样，已经成了严格意义上的一种习惯；而后者的主要因素却是这样一点，即可以称为好的动机的东西在习惯上有助于引起义务的履行。而且，在第二种当中，我们可以将一种动机所推动的习惯倾向，即为义务而履行义务的愿望同爱、仁德等其他一切动机加以区分。于是，存在有三种德性，我们现在就来考虑它们的内在价值。

(a) 毫无疑义，一个人可以具有习惯地履行某些义务的特性，而当他意愿履行它们时，他既没有想到它们是任务，也没有想到它们会产生任何善。关于这样的一个人，我们不能，事实上也不会拒绝主张：他具有由履行那些义务的气质所构成的德性。譬如说，我很诚实，即使在别人强烈地倾向于犯偷盗行为的场合，我也习惯于避免任何在法律上可以称为偷盗的行为。否定我因此真正具有诚实的美德，将与通常习惯大相径庭；毫无疑问，我具有履行一个义务的习惯性气质。而且，如果尽可能多的人们具有类似的气质，无疑将大有裨益，因为它作为手段是善的。然而，我有把握地断言，无论我对这种义务的各种履行，还是我履行这种行为的气质，都没有丝毫的内在价值。由于绝大多数德性的实例似乎都具有这种性质，所以我可以大胆地断言，德性一般没有任何内在价值。而且，似乎我们有充分的理由认为，德性越一般地具有这种性质，就越有益；因为当一个有益行为变成习惯或本能的时候，就会大大地节约劳动。但是，主张一种内涵不过如此的德性，就其本身而言是善的，这就荒唐透顶了。而且，我们可以看到，亚里士多德的伦理学，由于在这方面陷于荒唐透顶而犯了罪。因为他关于德性的定义并不排除以这种方式采取行为的气质，而他对于特定的德性的描述，明显地把这种行为包括在内；一个为了显示德性的行为必须通过 του χαλου ενεχα 来完成，而这个条件他容许常常加以忽视。在另一方面，他似乎确实把一切德性的实行看作目的本身。由于他企图把伦理学建立在自然主义谬误之上，他在极其重要的各点上，对伦理学的论述确实是非常缺乏系统、非常混乱的；严格地说，按照他的说法，我们必须把 θεωρία* 当作就其本身而言是惟一善的事物，而在这种情况下，他赋予各实践德行的善就不可能是内在价值；另一方面，他似乎并不把这善仅仅当作效用，因为他并不追求证明各实践德行是达到 θεωρία 的手段。但是，似乎没有疑问，整体来说，他把实践德行的运用当作跟 θεωρία 同类、仅仅程度较低的善（即具有内在

* 希腊语，意为“观照”，“沉思”。——编者注

价值)；因而他不能逃避这样的指责：他把我们现在所讨论的德性的运用之实例，即实行某些用现代的语言来说，仅仅具有“外在正当性”的行为的气质之实例，当作具有内在价值的东西来宣扬。不能怀疑，他把“德性”一词用于这样的一种气质是正确的。但是，人们反对这种认为“外在正当性”或者足以构成“义务”，或者足以构成“德性”的见解(通常似乎有几分理由认为，提出这样一种反对意见是基督教伦理学的功绩)，却大抵是以一种错误的方式，道破了一个重要真理：在仅仅存在“外在正当性”的场合，绝无内在价值可言。人们通常假定(尽管是错误地假定)：把一事物叫做德性，意味着该事物具有内在价值。根据这一假定来看，德性并不是一种履行具有外在正当性的行为之单纯气质；这种见解，在伦理学真理上的确不失为一种超过亚里士多德伦理学的进步。如果德性把“就其本身而言是善的”这一点包括在其意义之中，那么，亚里士多德关于德性的定义是不恰当的，并且，他的定义表达了一个错误的伦理判断。这个推理是完全正确的；只是其前提，即认为德性确实把上述一点包括在其意义之中的这一看法，是错误的。

107. (b) 一个人的特性可以是这样的，当他习以为常地履行特定义务时，在每次实践中，他心里对预期其行为所引起的某种真正好的结果产生爱，而对预期其行为加以防止的某种真正坏的结果产生恨。在这种情况下，这种爱或恨通常会是其行为的部分原因。因此，我们可以把它叫做其动机之一。在这种情感在履行义务时习以为常地出现的情况下，不可否认：这个人流露这种情感的精神状态包含某种真正善的东西。我们也不可否认：在履行义务之气质就是由这种感情推动人去迎接义务之气质的场合，我们把这种气质称为德性。因此，我们在这里看到了一些德性的实例，其实行包含某种就它本身而言为善的东西。而且，我们一般可以说，在德性确实在于具有某些动机的气质的场合，这种德性的实行可能真正是善的，尽管其善的程度会因动机及其对象的真正性质不同而千差万别。因此，就基督教倾向于强调动机之重要性，即采取正当行为

"内心的"气质之重要性而言，我们可以说，它对伦理学作出贡献。但是，应当注意的是，当《新约全书》所体现的基督教伦理学因此而受到赞扬时，其中所忽视的两个非常重要的区分，却极普遍地为人们所没有察觉到。第一，《新约全书》用了大量篇幅来继承希伯来先知的传统，宣扬像"正义"和"宽恕"这样的德行，反对徒具形式的遵守；就它这样做来说，它正在宣扬仅仅作为手段可能是善的德行，即酷似亚里士多德派所提倡的德行。因此，必须将其教义的这个特点，同下述特点加以区分：它实施那个认为无故发怒跟实际杀人一样坏的见解。第二，尽管《新约全书》确实赞美了某些仅仅作为手段是善的事物和某些本身是善的事物，但它根本没有认识到这种区分。尽管发怒的人的状态本身可能真正同杀人犯的状态一样坏，但就基督可能正确而言，他的话只会引导我们设想，该状态在每一种方式上都同样是坏的，该状态同样引起一般多的罪恶；而这是极端荒谬的。总之，当基督教伦理学表示赞美时，它并未区分清楚，它的赞美断言"这是达到善的手段"，还是断言"这本身是善的"；所以，它既把仅仅作为手段是善的事物似乎当作本身善的事物来加以赞美，又把仅仅本身善的事物似乎当作作为手段也是善的事物来加以赞美。此外，我们应当注意，如果说基督教伦理学确实引起了对德行中就其本身而言为善的诸因素的注意，那么，在这一点上，绝不是只有它才是这样十分明显，柏拉图的伦理学远比其他体系明确而一贯地主张：内在价值单单属于爱好善的事物，憎恶恶的事物的精神状态。

108. 然而 (c) 基督教伦理学显然不同于柏拉图的伦理学，因为前者重视一个特殊动机的价值；而这种特殊动机就是关于行为正当性的观念所激发的情绪，既非关于行为任何真正善的结果的观念，甚至也非关于行为本身的观念所激发的情绪。这种抽象的"正当性"及其所激发的不同程度的特殊情绪，就是构成特殊"道德心"或"良心"的东西。正由于行为者事先把他的行为看作正当的，似乎才最恰当地把它称为"在内心上正当的"[1]行为；"正当性"的观念必须放在他心里，但不必是他的动机之一。而且，我们说一个"有良心的"人，意指这样一个人：当他细想时，

他的心里总是存着这个观念；而且，除非他相信他的行为是正当的，他是决不会采取行动的。

由于基督教的影响，这个观念的出现及其作为动机的作用，确实似乎已经成为比较常见的注意对象和赞美对象；但是，很重要的是注意：康德没有任何根据含蓄地指出，它把新约全书看作具有内在价值的惟一动机。毫无疑问，当基督教导我们“要像爱我们自己一样，爱我们的邻人”时，他并非仅仅意指康德所谓“实际的爱”*——恩惠，而其惟一的动机就是关于其正当性的观念，或该观念所引起的情绪。在新约全书谆谆教诲人们重视其价值的各“内在气质”之中，无疑包括康德所谓诸单纯“自然倾向”，如怜悯等等。

但是，当德性是为这一观念推动着去履行义务的一种气质时，我怎样看待它呢？似乎难于否定像这样为正当性所激发的情绪具有某种内在价值；而且，更难于否定这种情绪的出现可以提高其所加入的某些整体之价值。可是，另一方面，它的确并不比上一节所处理的许多动机——热爱本身真正善的事物的情绪——具有更大的价值。至于说到康德暗示这种情绪是惟一善的东西[2]，这同他的其他见解是抵触的。这是因为，毫无疑义，他主张：实行那些他认为这种情绪驱使我们采取的行为（即“实质的”义务**）比逃避这种行为好些。但是，如果毕竟要好些，那么，这种行为就其本身而言或者作为手段，必定要好些。前一假设同认为这种动机是惟一的善这一见解是直接矛盾的；而后一假设又为康德自己排除了，因为他主张：任何行为都不能引起这种动机的实存。我们还可以注意到：关于这种动机他提出的另一主张，即认为它作为手段始终是善的，也不能成立。毫无疑问，抱着有良心的动机，也可以做出极其有害的行为来。良心并不能始终告诉我们：什么行为真正是正当的。甚至也不能认为，它比许多其他动机比较有益些。全部所能承认的不过是：它是普遍有益的事物之一。

* “实际的爱”（practical love），或译“实践爱”。——译者注

** “实质的”义务（‘material’ duties），或译“重大的”义务。——译者注

在下一章中，我将进一步讨论某些德行中本身善的诸因素及其优越性的相对程度，并进而证明它们全体总和起来也不能是惟一善的东西。

109. 在本章中，我潜心研究的各要点，可以概括如下：（1）我首先指出，本章所处理的题材，即关于行为的伦理判断，怎样包含一个在类别上根本不同于以前所讨论的两个问题的问题。大家知道，以前所讨论的两个问题是：（a）伦理学专门研究的属性之本性是什么？（b）哪种事物本身具有这个属性？至于实践伦理学，它所探究的不是“什么应该存在?”，而是“我们应该怎么办?”它所探究的是：什么行为是义务？什么行为为是?什么行为为非？而解决这一切问题的惟一途径是：指明所讨论的行为作为原因或者必要条件，对就其本身而言是善的事物之关系。因此，实践伦理学的探讨完全属于第三类伦理学问题；这类问题探究的是：“什么作为手段是善的?”这等于去探究：“什么是达到善的手段——什么就其本身而言是善的事物之原因或者必要条件?”（§§86—88）。但是，（2）对该问题的探究，当然仅仅涉及绝大多数人只要有志实行，就可能实行的行为；并且，就这些行为而言，不仅探究其中哪个将产生某种好结果或者坏结果，而且探究在一切可能在任何时刻意愿实行的行为当中，哪个会产生最好的总结果。断言一个行为是义务，就是断言它是这样一种可能的行为，即在某些已知条件下，它总会比任何其他行为产生一些较好的结果。由此可见：以义务为谓语的普遍命题，非但不是自明的，而且总是需要一种为我们现有的认识手段所无法提供的证明（§§89—92）。但是（3）伦理学曾经诉求的一切，或者能够诉求的一切，就是证明：凭意愿可能实行的某些行为，通常会比任何其他可能的选择产生好一些或者坏一些的总结果。即使就相当近的未来之总结果而言，要证明这一点也显然必定是十分困难的；不过，在这样近的未来，具有最好的结果的行为，是否整体说来也会具有最好的结果，这是需要加以研究的一点；而这一点并未为人们所理解。如果这是真实的，如果我们因而把不远的将来通常会比其他可能的选择产生较好的总结果之行为叫做“义务”；好么，也许可能证明：少数关于行为的最普通的法则是真实的；但仅仅在

历史上多少普遍地出现过的某些社会条件下，它们才是这样的。而且，如果缺乏一个关于哪些事物就其本身而言是善是恶的正确判断（伦理学著作家们从未提出这个判断），那么只有在某些情况下才可能作出这种证明。而这样被证明具有通常效用的行为，个人应当始终加以实行，可是，在其他一些情况下，尽管一般地提出了一些规则，但个人判定在他的特定情况下的或然结果时，不如根据一个关于哪些事物本质上是善是恶的正确概念（§ §93—100）。(4) 为了可以证明一行为是一义务，就必须可以证明它满足上述各条件。但是，一般被称为“义务”的各个行为满足上述条件的程度并不超过“权宜的”或者“有利的”各个行为。我们把它们称为“义务”，仅仅意指它们除此以外还具有某些非伦理的属性。同样，“德性”主要意指一种履行这个严格意义上的“义务”的恒久气质。因此，一种德性在满足上述各条件的意义上必须作为一种手段是善的，如果它真不失为一种德性的话。可是，它作为一种手段并不比非德性的各气质好一些；就它本身而言，它通常并无价值；而且，在它具有价值的场合，它远非惟一善的东西，或者善中之最善者。因此，“德性”并不像一般所暗示的那样，是一个独一无二的伦理属性（§ §101—109）。

注 释:

[1] 必须细心地将这个用语的这个意义同下述另一个意义加以区分：可以把行为者的用意说成“善的”，只要他所预期的结果会是可能的至善。

[2] 就我所知，康德从未明确表达这一见解；但是，譬如说，在他反对他律的论证中，却暗示了这一见解。

第六章

理想事物

110. 本章标题是含糊不清的。我们把一种事物状态称为“理想的”，可以意指三种不同的情形，而这三者仅仅具有这样的一个共同点：我们总是确实意在断言，所谈事物状态不仅就其本身而言是善的，而且就其本身而言远比其他许多事物善。“理想的”一词的这三种意义之中的第一个，就是（1）“最理想的东西”一词最恰当加以表达的意义。这意指可以想像的事物之最好状态，即最高善或绝对善。在这个意义上，关于天堂的正确概念将是关于最理想的东西的正确概念；我们用最理想的东西表示绝对完满的事物状态。然而这个概念可以十分显然不同于（2）第二个意义，即世上可能的最好的事物状态。第二个概念可以等同于哲学上往往称为“人类善”的概念，或者应使我们的行为追求的最后目的。在这个意义上，各种乌托邦被说成各种理想。一个乌托邦的建造者可能假定许多在事实上不可能的事情是可能的；但是，他总是设想，利用自然法则至少可以使某些事物成为可能；所以他的建筑根本不同于漠视一切既定自然法则的虚构。无论如何，“什么是我们可能造成的最好的事物状态?”这一问题完全不同于“什么是可能想像的最好的事物状态?”这一问题。可是，第三，我们将一事物状态称为“理想的”，可能仅仅意指（3）该事物就其本身而言是非常善的。并且，很明显，哪些事物在这个意义上是

“理想的”这个问题，必须在我们能够企图确定什么是绝对善或者人类善之前加以解决。本章将主要讨论第三种意义上的理想事物；而其主要目的在于得出对伦理学基本问题——“哪些事物就其本身而言是善或者是目的?”这一问题——的肯定答案。关于此问题，我们至今仅仅得出了一个否定答案：快乐的确不是惟一的善。

111. 我刚才说过，对下述另外两个问题的正确答案，是建立在这个问题的正确答案之上的：什么是绝对善?什么是人类善?因此，在着手讨论这个问题以前，指出它对那两个问题的关系，这也许是恰当的。

(1) 绝对善也许恰好完全是由我们甚至不能想像的质构成的。这是可能的；因为，尽管我们确实知道许多事物本身是善的，而且非常善，但至善的事物并不一定包含所有存在的好事物。这一点是根据第一章里(§§18—22)所阐明的原理推导出来的；而在那里，我们曾建议仅仅对这个原理使用“有机统一原理”的说法。这一原理是：一整体的内在价值跟其各部价值之和既不同一，也不成比例。由此可见，尽管为了赢得其各部分价值可能最大的总和，理想事物必须包含一切无论具有多大内在价值的事物；但是，包含这一切部分的整体可能并不像从其中削减去某些实在善的另一整体那样有价值。可是，如果一个并不包含全部实在善的整体，竟比一个包含全部实在善的整体更好一些，那么，由此可见，至善的整体可能是一个根本不包含任何我们所熟知的实在善的整体。

因此，可能我们不能发现什么是理想事物。尽管不能否定这一可能性，但很清楚，谁也无权断言：人们已经领悟到，理想事物是某种不可想像的东西。我们不可能判断事物的比较价值，除非我们所判断的事物出现在我们的精神之前。因此，我们无权断言，我们所不能想像的任何事物会比我们所能想像的某些事物更好一些；尽管我们也无权否定情况也许如此的可能性。所以，我们对理想事物的探求，务必限于探求：在全部为我们所已知的因素构成的整体中，哪一个比其余的一切都要好些?我们将绝对无权断言该整体就是完善，然而我们将有权断言：它比任何其他可能当作竞争对手而提出的整体都要好一些。

但是，因为任何我们有理由看作理想的事物，必定由我们所知道的东西构成，所以很明显，对这些东西作一比较的评价必定是我们确定什么是理想的主要手段。我们所能建造的最好的理想事物，将是这样的事物状态，它包含最大数量具有正价值的事物，而不包含任何坏事或无足轻重的事物——如果该整体的价值既不会由于这些善之中的任何一个之出现，也不会由于坏事或无足轻重的事物之消失而有所减少的话。而事实上，哲学家们为了建造理想——描绘天国——而作的尝试似乎有一主要缺点：削减去了许多具有极大正价值的事物，尽管很明显，这种削减并未提高整体的价值。在这种情况下，我们可以信心十足地断定：所提出的理想事物并不是理想的。我希望，通过我将进行的对各个实在善的考察，可以证明：过去人们所提出的各种理想都是不能令人满意的。我们将会看到，由于实在的大善是非常之多的，因而任何将其全部包含在内的整体必定极其复杂。尽管这一点使得人们很难、甚至不可能确定什么是最理想的事物，即什么是可想像的绝对最好的事物状态；但我们也有充分的理由指责人们采取没有任何显著收获的删削法来构成理想。哲学家们通常似乎仅仅从各个单纯的事物中寻求最好的一个而忽视：由两个大善构成一整体，即使其中一个显然劣于另一个，但常常仍可以看出该整体无疑优于二者中的任何一个。

(2) 另一方面，各种乌托邦——各种对人间天堂试作的描绘——一般不仅因此吃了亏，而且由于截然相反的缺点而吃了亏。各种乌托邦一般是根据单纯删削各现存实在大恶的原则而虚构的，而对其所保有的东西的善却采取了完全不恰当的看法；其所注重的所谓善，其中绝大部分是像自由那样的事物，充其量不过是达到善的手段；一旦缺少这些事物，固然也许任何十分好的东西都不可能在这世上实存，但其本身却没有任何价值，甚至根本不一定会产生任何有价值的东西。诚然，各种乌托邦的设计者单纯为了虚构这世上可能的最好事物，必须将许多本身无足轻重、但按照自然法则却显然为好事物的实存所绝对必需的事物，包括在其所描绘的事物状态之内。但是，这些设计者往往把许多其必要性

根本不明显的事物也包括在内，因为他们错误地认为，这些事物本身是善的，而不仅仅是此时此地达到善的手段；另一方面，他们在描绘中也省漏了一些实在的大善，其实这些大善，同他们所推荐的许多变革一样，是完全可能达到的。也就是说，关于人类善的各个构思一般不仅像关于绝对善的各个构思那样，错误地省漏了一些大善，而且错误地包括了一些无足轻重的事物；而且这种省漏和包括是在自然必然性的各种限制不足以说明这样做是合理的情况下作出的；要知道，前一种构思之所以不同于后一种构思，就在于前者考虑到了这种限制。事实上很明显，为了正确决定我们应该追求什么事物状态，我们不仅必须考虑什么是我们可能取得的结果，而且必须考虑在同样可能取得的各结果中，什么具有最大价值。而如何比较评价各已知善，对第二种探索所具有的关系，同时绝对善的研究所具有的关系是同样重要的。

112. 为了确定“哪些事物在什么程度上具有内在价值?”这一问题而必须使用的方法，在第三章（§ §55、57）中已经加以说明。为了正确解答这一问题的前半部分，即“哪些事物具有内在价值?”我们必须探索：哪些事物，即使凭其本身而绝对孤立地实存着，我们仍断定其实存是善的，为了确定不同事物价值的相对等级，我们同样必须探索：其中每一个的孤立实存似乎具有什么比较价值。在运用这种方法时，我们要警惕预防两个错误，而这二者似乎已经成为破坏此问题先前结论的主要原因。其中第一个错误就是（1）认为：因为一事物此时此地为任何善事物的实存所绝对必须——我们没有它就不成——所以它就其本身而言是善的。如果我们将这种仅仅作为手段是善的事物孤立起来，并且假设一个其中只有这种事物存在的世界，即除了这种事物什么也不实存的世界，那么，这种事物毫无内在价值的性质就会显示出来。第二，有一个更难以捉摸的错误，这就是（2）忽视有机统一原理。一旦人们认为，如果整体的一部分没有内在价值，那么该整体的价值必定完全属于其余部分；于是就犯了这一错误。通常就这样认为：如果能发现一切有价值的整体具有一个、而且惟一的一个共同性质，那么各整体之所以有价值，必定仅仅是

由于具有这个性质的缘故。而且，如果这种共同性质就其本身而言具有的价值，大于这类整体其他部分就本身而言具有的价值，就会大大地加强这种错觉。但是，如果我们将这一性质孤立起来加以考虑，并进而拿它与它所属整体作一比较，那么，我们就可以容易地看出：凭其本身而实存的这种性质，远不如它所属的整体有价值。因此，如果我们拿绝对凭其本身而实存的一定量快乐之价值，同包含等量快乐的一定“享乐”之价值比较，那么，我们就会看得很清楚：这种“享乐”远比这种快乐好，而在某些情况下，前者也可能远比后者坏。在这种情况下，很明显，这种“享乐”之所以有价值，并不仅仅归因于其所含快乐；尽管在我们单单考虑这种享乐的其他成分，并且仿佛觉得没有快乐，其他成分就毫无价值时，很容易认为这种享乐的价值似乎仅仅归因于快乐。相反，现在却很明显，整个“享乐”之所以有价值也完全同样要归因于其他成分的出现，即使快乐可能真正是就其本身而言具有价值的惟一成分。同理，如果人们告诉我们，一切事物之所以有价值，仅仅归因于它们是“真实自我的实现”，那么，我们可以提出“假定‘实现真正自我’一词所代表的属性能够单独实存，这种属性是否具有什么价值?”这个问题，从而轻而易举地驳倒这种说法。确实“实现真实自我”的事物或者有内在价值，或者没有；如果它有，那么它之所以有价值，并不仅仅归因于它实现了真实自我。

113. 于是，如果我们使用这个绝对孤立法，并谨防那两个错误，那么，我们必须加以解答的问题，就显得远不如伦理学上的纷争使我们想像的那样困难。真的，一旦对问题的意义有了清晰的理解，那么其概略的答案就会了如指掌，从而似乎有成为老生常谈的危险。我们所知或所能想像的极其有价值的事物，就是一定的意识状态；我们可以简单的将其称为人类交往的快乐和欣赏美客体的快乐。任何一个向自己提出过此问题的人，也许决不会怀疑：个人对艺术或自然中美的事物的热爱鉴赏就其本身而言是善的；如果我们严密地考虑一下，哪些事物单单因其本身的缘故是值得拥有的，那么任何人似乎也不可能认为：除了包括在这

两大项目之内的事物，其他事物也几乎具有它们那样巨大的价值。在第三章（§50）中我自己曾极力主张，美的事物的单纯存在确实似乎具有某种内在价值；然而我认为，毫无疑义，在该章所讨论的下述见解中，西季威克教授仍然是正确的：美的事物的单纯实存之价值跟属于美的意识之价值相比，简直小到可以忽略不计。诚然，我们可以说，这一简单真理是普遍所承认的。不过，它是道德哲学根本的、终极的真理这一点，却并未得到承认。一个人只有为了这些事物的缘故（为了这在某一时间让它们尽可能多地实存）而履行社会义务或者个人义务，才是正当的；它们是德行存在的理由；正是它们（这些复合整体本身，而非其任何成分或特征）构成人类行动的合理的终极目的，构成社会进步的惟一标准；这些显然是真理，但通常却遭到了忽视。

我将即刻分析对个人的热爱和美的享受；我希望在分析过程中将使人们更为明显地看出，上述那些说法是真理：对个人的热爱和美的享受包含我们所能想像的一切最大的、显然最大的善。我意欲包含在上述两类之中的一切事物，都是极复杂的有机统一；我希望在讨论由此得出的各结论和这些有机统一的各成分之过程中，同时证实并确定我的立场。

114. I. 由于对个人的热爱的情形显得格外复杂，我打算从研究我称为审美享受的东西开始。我认为，人们普遍承认，对美的客体的正当鉴赏就其本身而言是好事；而我的问题是：这种鉴赏所包含的各个主要因素是什么？

（1）很明显，在我们认为最有价值的美之鉴赏的各个实例中，不仅包含对客体中美的东西之单纯认识，而且包含某种感情或情感。认为一个人只要看到一张画中的各个美质，并懂得这些质是美的，我们就可以对其心情作最高的赞美，这是不够的。我们要求：他也应该鉴赏他所看到并懂得其为美的东西之美——他应该感受并领悟其美。我们这些说法无疑表示：他对他所认识的各个美质应该有一种适当的情感。也许一切审美情感都具有某一共同的质；但是，毫无疑问，情感的不同似乎跟所感知的美之种类的不同是相适应的；当我们说“各个不同的情感跟各个

不同种类的美是相适应的”这句话时，我们意指：某一种美之意识同相应的情感一起构成整体，比在观赏该特殊的美之客体时产生任何其他情感的情形都要好些。因此，我们有种种不同的情感，而每一种情感都是我们判定为善的某种意识状态之必要成分。所有这些情感都是各个实在的大善之主要因素；它们都是具有巨大内在价值的各有机整体的一些组成部分。但是，重要的是我们要注意：这些整体是有机的；所以，不能由此推定这种感情凭其本身具有什么价值，甚至也不能推定，如果这种感情是针对一个不同的客体的，由此构成的整体就不可能是实在坏的。真实情况似乎是，如果我们清楚地将任何美之鉴赏中的感情因素，同其所伴随的、实际上通常被看作这种感情之一部分的认识因素区别开来；如果我们考虑一下这种感情因素凭其本身而实存时所具有的价值，那么，我们几乎不能认为它具有多大的价值，即使它多少有点价值的话。反之，如果同一感情是对一个不同客体的，譬如说，如果这种感情是对一个实在丑的客体而产生的，那么，这种意识状态无疑往往确实是非常丑的。

115. (2) 在前节中我指出了两点：要使美之鉴赏的一个状态具有极大的价值，其中必须存在某一感情；另一方面，这同一感情本身也许具有很小的价值，甚至毫无价值。由此可见，这些感情赋予其所属整体的价值，远远大于其本身所具有的价值。这对于为了构成这些具有极大价值的整体而必须与这些感情相结合的认识因素来说，也显然是真实的。为了避免可能的误解，本节打算确定这种认识因素的意义。当我们谈到看到美的客体时，或者当我们更普通地谈到对美的客体之认识或意识时，我们这些说法可能意指某个并不构成任何有价值整体的东西。“客体”这一术语的这种用法包含一种含糊不清，而这种含糊不清跟任何其他简单的原因一样，也许造成了许多哲学上和心理上的大错。只要我们考虑一下这样一个尽管用语有矛盾、但显然真实的命题，即“当一个人看到一幅美丽的图画时，他可能并未看到任何美丽的东西”这个命题，就不难发觉这种含糊不清。这种含糊不清就是：视觉（认识）的“客体”或者可能意指实际所看到的各个质，或者可能意指所看到的事物具有的全部的质。

因此，情况是这样的：当人们说这幅图画是美丽的时，指它包含着一些美的质；当人们说此人看到了这幅画时，指他看到了这幅画所包含的许多质；然而当人们说，他并未看到任何美的东西时，指他并未看到这幅画的那些美质。因此，在我当作有价值的美之鉴赏中的主要因素来谈论对美的客体之认识时，必须这样来理解：我仅仅意指对该客体所具有的各个美质之认识，而不是意指对该客体所具有的其他各个质之认识。而且，必须将这一区别本身，同“看到一事物的美”和“看到它的各个美质”这两种不同的说法所表达的上述另一区别细心地加以区分。我们说“看到一事物的美”，一般意指对它的各个美质具有一种感情；而我们说“看到它的各个美质”，其中并不包含任何感情。我说，认识因素正像感情一样，同样是有价值的鉴赏之实存所必需的，这时，我仅仅意指这样的认识因素：对一客体任何的或全部的美质（即具有实在美的该客体之中的任何或全部的美的因素）之实际认识或实际意识。如果我们探讨一下下述问题，就很容易发现这样一个认识因素对一个有价值的整体来说是必不可少的：我们应当把什么价值归因于听到贝多芬第5交响曲而激发的正常感情，如果在产生这种感情的同时，根本没有意识到各旋律或者各旋律之间美妙和谐的关系的话？如果我们设想一下，一个人听出了交响曲的整个旋律，但未意识到其间任何美妙和谐的关系——构成该交响曲中最微小的美的因素的关系，这个人会处于什么状态，那么，我们不难看出：一个人即使以相应的感情单纯听到交响曲，这还是不够的。*

116.（3）刚才区分了两种不同意义上的“客体”，一种是实际所想到的各个质这个意义上的“客体”，另一种是拥有实际所想到的各个质的整个事物这个意义上的“客体”。另外一个与此相联系的区分对于正确分析有价值的整体的各个要素，也是异常重要的。人们通常认为，在一个并不具有美的事物中看到美，总要逊于在一个具有美的事物中看到美，这是正确的。然而，“在并不具有美的事物中看到美”这一简单说法，可以

* 即还需要具备上述认识因素。——译者注

包含两种极不相同的情形，而且是价值极不相同的情形。我们或者意指把真正的美质归属于一个并不具备这种质的客体，或者意指对一个客体确实具有的、但实际并不美的各个质，发生了仅仅应对真正的美质发生的感情。这两种情形是常常发生的；而且在绝大多数感情的实例中，这二者无疑是同时发生的；但是，它们显然是有极大区别的，而且这种区别对于正确估计各个价值来说，是极其重要的。前者可以称为判断错误，而后者可以称为审美错误；可是，“审美错误”通常包含一个对价值的错误判断；而“判断错误”不过是一个对事实的错误判断，对这一点加以注意是很重要的。

于是，我所谓审美错误，就是我们赞赏的实际的质（无论这种质属于“客体”与否）是丑的，而这种情形无论如何不可能具有任何价值，除非就这种感情本身而言可能具有一定的价值；而且，即使不是在所有的场合，至少在绝大多数场合，这种情形是相当可观的实在的恶。因此，在这个意义上，认为在一个并不具有美的事物中看到美，在价值上要逊于在真正存在美的场合看到美，这无疑是正确的。但是，另一种情形却要困难得多。在此情形下，我至今所说的构成实在的大善所必需的一切都出现了；这里有对真正的各个美质之认识以及对这些质的一种恰当感情。因此，我们丝毫不能怀疑，这里有一个实在的大善。但是，还出现了别的某种东西，即认为这些美质实存，在对其他事物的一定关系中实存（即对我们认为具有这些质的客体之某些性质的一定关系中存在）之信念；此外，这种信念的对象也可能是虚妄的。于是，关于如此组成的整体，我们可以提出这样的问题：其价值是否会由于这种信念的出现，是否会由于所信为虚妄而有所不同？于是我们看到，有三种不同的情形对于决定相对价值是极为重要的。在对各个美质的认识和相应的感情二者都出现的场合，我们仍然可能遇到下述情况之一：(1) 有一个对这些质的实存之信念，而且这种信念的对象，即这些质实存着这一点是真实的；(2) 在认识的对象，即各个美质实存着这一点是：(a) 真实的或是 (b) 虚妄的场合，仅仅对此有认识而无信念；(3) 有一个对各个美质的实存之

信念，而各美质并不实存。这三种情况之所以重要，乃由于第二种情况说明了各想像的快乐，其中包括对象征性艺术作品的大部分鉴赏；而第一种情况恰好使对自然美物的鉴赏以及对个人的热爱，同上述快乐和鉴赏形成鲜明对照。在另一方面，第三种情况主要呈现为所谓错爱的实例，因而同其他两种情况形成鲜明对照；而且，就一个基督教徒而言，对上帝之爱可能属于这种情况。

117. 于是，正像我说过的，所有这三种情况都具有某种共同的东西，也就是说，其中都有对各个真正美质的认识以及对这些质的相应的感情。因此，我认为，不能怀疑（通常也并不怀疑）所有这三者都包含着实在的大善；这三者都是我们深信因其本身的缘故而值得拥有的事物。而且，我认为：第二种情况的价值，在两种细分的任何一种情形下，恰恰是跟三者共同因素的价值一样。换言之，在纯属想像的鉴赏之场合，我们仅仅具有对各个真正美质的认识连同那相应的感情；在这里，所认识的客体是否实存的问题似乎绝对不会使整个状态的价值有所不同，因为这里并没有对其实存或不实存的信念。但是，据我看，其他两种情况在内在价值上，既不同于这种情况，又是彼此不同的，即使所认识的客体以及相应的感情在三种情况下全都是同一的。我认为：加上对客体真实性的信念之出现，就会使整个状态好得多，如果这种信念是真实的话；反之，如果这种信念是虚妄的，就会使整个状态坏得多。总之，如果在我们确实相信大自然的实存和马的实存，而不相信理想山水的实存和独角牛的实存，在这个意义上，存在着一种信念，那么，所信事物的真实性确实会使有机整体的价值有巨大的不同。如果这是事实，那么我们就会证实这样的信念：这种知识一方面不同于对虚妄事物的信念，另一方面不同于对真实事物的单纯感知，它在这样一种普通意义上，必定对内在价值有所贡献；而至少在某些情况下，这种知识作为整体的一个组成部分而出现，会使该整体的价值大于不具备这个组成部分时的情形。

于是，我认为，我们可以不必怀疑地确实断定：正像我已指出的，所讨论的三种情况在价值上是各不相同的。我们的确认为：假定其质是

一样的美，同对山水画的观赏相比，对自然风景的有感情的观赏总是较好的事物状态。我们认为：这个世界会得到改进，如果我们能以同样美的真实客体代替象征性艺术的最佳作品的话。同样，我们认为错爱或错赞总是不幸的，即使其中所包括的错误仅仅是判断错误，而非审美错误。而且，至少那些极其尊重真理的人们会倾向于认为：对天国的纯属诗意的欣赏必定优于宗教信徒对天国的欣赏，如果事实上这个天国现在并不、而且将来也不会真正实存的话。根据严肃的反思判断，绝大多数人会对下述一点感到踌躇：认为甚至一个疯子把现世看作理想这种幸运，既优于诗人幻想着一个理想世界这种境界，也优于他们自己欣赏和鉴赏现在实存和将来实存的较小的一些善这种境况。但是，为了使我们深信这些判断确实是对我们所面临的问题所作出的关于内在价值的判断，并确信其正确，就必须将这个问题同另外两个问题清晰地加以区别。因为另外两个问题对于我们如何对所讨论的各情况作出总判断有着极重要的关系。

118. 第一，(a) 很明显：在我们有着某种信念的场合，所信是真是假，对于我们的信念作为手段的价值有着重要的关系。在我们有着某种信念的场合，我们往往根据我们的信念行事，但我们决不会根据对小说中事件的认识来行事。因此，所信事物之真实性，对于避免挫折的痛苦以及更为严重的后果是非常重要的。我们可以认为，错误的信赖之所以不幸，仅仅是由于这样一个理由：所信赖的对象的真实性根本不会保证实现我们对这种信赖所期望的结果。同理，对上帝的爱会使基督徒采取这样的行为，其实际后果也许会远比他采取其他行为要坏些，假定没有这样的上帝的话；因为爱上帝通常包括相信基督徒在今生或来世会获得某些行为后果，而自然进程却根本没有提供任何理由可以作这样的期望。我们可以认为：这就是为什么在没有任何证据足以证明上帝存在的情况下，我们应对鼓励爱上帝感到踌躇的惟一理由(因为这是一个充足的理由)。同理，我们可以认为，自然美所以应被看作胜过同样美的山水画或想像，其惟一的理由在于：它的实存会保证我们能对这种美作更为持久、更为频繁的有感情的欣赏。诚然，毫无疑问，在这个世界上，大部分知

识的——关于我们所信大部分事物的真理的——第一重要性的确在于其外在的益处：大部分知识作为手段是非常有价值的。

第二，(b) 也许有这样的情况：我们所欣赏的事物之实存本身就是实在的大善。因此，单单根据这个理由，我们说“我们的感情之客体真实实存着”这句话所陈述的事物状态，一定会在本质上胜过其中不实存这个客体的状态。就对个人的热爱而言，我们所赞美的客体就是所敬佩的人物之精神的质。因此，上述优越性的理由无疑是十分重要的，因为实存两个这样的人物，远比仅仅有一个要好些。而且，只要我们承认一个离开一切欣赏的美客体的实存，具有小量的内在价值，也要区分对无生物界的赞美和对其在艺术上的表现的赞美。然而，要注意，这个理由不能说明下述两种情况在价值上的任何差别：一种情况是对真实性有信念，另一种情况是对真实性仅仅有认识，但既无信念，也无怀疑。换言之，就这一理由能成立而言，第二种情况（关于想像的欣赏之情况）中的两种细分之间的差别，会同第一种情况与第二种情况中的第二种情形之间的差别一样大。对一个碰巧实存的美客体之单纯认识，胜过对一个非实存的美客体之同一认识，而对美客体之知识胜过对美客体之单纯想像。根据上述考虑，前一种优越性同后一种优越性是同样大的。

119. 刚才我们讨论了甄别上述三种情况之价值的两个理由。现在我提出这样一个问题：如果有对美的客体的富有感情的欣赏，而且该客体既被相信是、也确实是真实的，那么，由这一事实所构成的整体之某些价值是否并不来源于“该客体是真实的”这一点？我认为，如果我们要正确解决这个问题，就必须把解决这一问题所根据的理由同上述两个理由仔细地加以区分。我所探讨的是：这一整体作为一整体而具有的价值，是否并不大于那些或因其缺少信念（无论此信念具备真实性与否）而不同于它的整体，或仅仅因其信念缺乏真实性而不同于它的整体？我既不探究它作为手段是否胜过那些整体（它无疑胜过它们），也不探究它是否也许不包含一个较有价值的部分——所讨论的客体之实存。我仅仅探究其客体的实存是否并不使该整体的价值有所增加，而这种增加根本不同于

因该整体确实包含一个有价值的部分而产生的增加。

如果我现在提出这个问题，我不能不认为应对它作出肯定的回答：有所增加。我们能够运用孤立法明确地提出这个问题；而只有根据对这样明确提出的问题而作出的反思判断，才能作出惟一正确的决定。我们可以假定一个这世上的一切幻想绝不可能达到的极其完满而恒久的幻想境界，从而预防由于考虑作为手段的价值而产生的偏见。我们可以想像，一个人永恒地享受着对可能想像的美丽风景之欣赏，享受着同可能想像的可敬人物之交往，可是，他的认识之全部客体绝对是非真实的。我认为，我们应明确地宣称：单单由这样一个人所构成的宇宙之实存，在价值上远不如另一个他深信其客体实存，而且其客体确实也像他所深信的那样实存着的宇宙；并且，那宇宙之所以要差一些，不仅因为它缺乏由所谈到的客体之实存构成的各个善，还正因为他的信念是虚妄的。仅仅由于这个理由，这种境界当然就会比较差这一点，是可以直接推定的，一旦我们承认下述一点的话（而我认为下述一点是毫无疑问的）：尽管所谈到的各美客体真实实存着，但一个人仅仅想像着它们，而没有对它们的信念，这种境界比他也深信它们实存的境界要差一些。这是因为，在这里虽然存在着由各客体的实存而构成的全部添加的善，但在这种境界和各客体的实存也为他所深信的境界之间似乎仍然存在价值上的巨大差别。然而我认为，经过下述考虑，我的结论也许会更显得令人信服。（1）我并不认为：我们可能给予各个美的无生命客体之实存的小量价值，总起来几乎等于我所感到的下述二者之差，即对各个真实实存的这种客体的鉴赏（伴随着信念）与对各个非实存的这种客体纯属想像的鉴赏之差。在客体是可敬人物的场合，这种不等更难于证实，因为必定要将一巨大价值给予他的实存。然而，我并不认为作下述主张是荒谬的：在两个客体都有价值、而且两者都实存的情况下的相互敬爱，胜过在两者都有价值、但其中之一并不实存的情况下的单方爱慕，而这种优越性不仅仅在于前一种情形有两个、而非一个好事物，而且还在于其中每一个都是正像另一个所相信的那样。（2）我认为，从下述情况中可以极其清晰

地看出真实信念对价值所作的重要贡献。我们假定：有一个有价值的令人喜爱的客体真实实存着，而且被确信如此，但这一情况包含一个事实上的错误，即被喜爱的各个质尽管十分相似，但并不跟真实实存的一样。这种事物状态是很容易想像的；而且，我认为，我们不能不断定：尽管在这里两个人都存在着，但这种状态并不如被喜爱并被深信实存着的这个人恰好也就是实际实存的那一个人，那样令人满意。

120. 如果这一切都是正确的，那么，在第三部分中，除了我们以前的两个结论，我们又添上了第三个结论：对客体实在性的真实信念大大增加了许多有价值整体之价值。正像在（1）、（2）部分中所指出的，审美感情和喜爱感情离开对相应的客体之认识，就很少会有价值，或者没有价值，而对这些客体的认识离开相应的感情，也很少会有价值或者没有价值；所以，这二者结合而成的整体所具有的价值，远远超过其各组成部分价值之总和。因此，根据第三部分来看，如果有一个对客体实在性的真实信念加于这种整体，那么，这样构成的新整体所具有的价值，会远远超过该真实信念本身被单独考虑时所具有的价值与原来的有机整体的价值之总和。这一新的情况与上述情况不同之处，仅仅在于：真实信念本身具有的价值，同其他两个因素之中的任何一个被单独考虑时所具有的价值一样小，但三者结合起来就显然构成一个具有巨大价值的整体；然而，其他两个因素之中的任何一个加上真实信念所构成的整体，情形却不是这样的。

这一部分的结果的重要性似乎主要在于其中两个后果。（1）此结果在一定程度上论证了下述巨大的内在价值，即通常似乎赋予关于某些真实性的纯知识，而柏拉图和亚里士多德则明确地赋予某几种知识的那个巨大的内在价值。完善的知识确实已经跟完善的喜爱争夺过理想的地位。如果这一部分的结论是正确的，那么，很明显，尽管知识就其本身而言具有极小的价值，或者毫无价值，但它是各个至善的一个绝对必要的因素，并对其价值有巨大的贡献。而且，很明显，可以起这种作用的，不仅有我们已经着重加以讨论的那种知识，即关于所认识的美客体的真实

性之知识，而且还有关于该客体跟真实实存客体之间存在的数的同一性（the numerical identity）之知识，以及认为该客体的实存乃是真正的善这一知识。诚然，一切直接关系到一个美客体的各个因素之本性的知识，似乎都能大大增加对该客体的欣赏之价值，尽管就其本身而言，这种知识根本没有价值。（2）第三部分产生的第二个重要后果是：尽管感情和客体的美在价值上远远较差，但真实信念的存在可以同这二者构成这样的一个整体，它在价值上等于、甚至超过一些包含较好的感情和美，但缺乏真实信念，或者具有虚妄信念的整体。这样，我们可以证明：同对更为优越、但纯属虚构的客体之鉴赏相比，我们有理由把同等的、甚至较高的价值赋予对比较低劣的真实客体之鉴赏。因此，对自然和对真实人物的恰当鉴赏，可以同对艺术家幻想作品的同样恰当的鉴赏保持平等，尽管后者可能美得多。同理，尽管可以承认上帝是比任何实际的人都要完满的客体，但对上帝的敬爱仍逊于对人的敬爱，如果上帝并不实存的话。

121.（4）为了圆满结束对这第一类善——与美客体有重大关系的善——的讨论，我们必须对一切不同形式的美试行分类并作出比较评价；毫无疑义，这是应属于所谓美学的一项研究工作。然而，我并不打算尝试这项工作的任何部分。读者只能这样来理解我：我想把每一形态的美客体和每一种类的美客体都包括在我已经加以讨论的各个善之要素之内，只要该客体真正美的话。一旦对这一点有了理解，我认为，就可以看出：如果对确实美的东西和确实丑的东西，甚至对美之程度的重大差别取得了一致见解，那么这就使我们可以指望必定不会在善恶的判断上犯大错。在相当数量的人们看作美的事物中，也许存在某种美质，而之所以产生意见分歧，可能由于不同的人们仅仅注意到了同一客体中的各个不同的质，也可能由于确实错误地把丑质看作真正的美质；然而，前一情况远比后一情况经常。在某些人认为一客体是美的，而另一些人却否认它美的场合，真情实况通常是：该客体缺少某种美质，或者其形体为某种丑质所损伤，而这种丑质又恰好引起批评者的格外注意。

可是，我可以提出两条与本章结论有密切关系的一般原理；而承认这两条原理，对于研究哪些事物真正美的问题是异常重要的。（1）美之定义，即我们说一事物真正美时，所意指的东西之定义。关于美，正像关于善一样，人们极其通常地犯了自然主义谬误；而自然主义在美学上所引起的错误跟在伦理学上引起的错误是一样多的。人们甚至比较通常地认为，可以把美的事物规定为对我们的感情产生某些效果的东西；而由此人们十分经常地作出了这样的结论：根据条件，恰好同一事物既可以是美的，又可以不是美的。换言之，各个审美判断仅仅是主观的，本章各结论暗示了一个美之定义；这定义可以部分说明，并完全消除导致这种错误的各种困难。我们似乎应当把美事物规定为这样的事物，对它的赞美欣赏本身就是善的。这就是说，断言一事物是美的，就是断言：对它的认识是我们正在讨论的具有内在价值的诸整体之一的一个要素。因此，它是否真正美的问题，决定于所讨论的整体是否真正善这一客观问题，而不决定于它会不会引起特定人的特殊情感。该定义一方面说明，它估计到了善与美之间的明显联系，另一方面说明，它也估计到了这两个概念之间同样明显的不同。价值应有两个不同的客观属性，即“善”和“美”，但二者又互相关联着，任何美的事物也必定是善的。乍看起来，这似乎是一种不可思议的巧合。但是，如果我们的定义是正确的，这种不可思议性就消失了。因为该定义只剩下价值的一个不可分析的属性，即“善”；而“美”，尽管不跟这种属性同一，乃是参照它来下定义的，因而既不同于它，又必然跟它联系着。总之，根据这种见解，主张一事物是美的，就是主张该事物本身虽然确实不善，但是它是某一善事物的一个必要因素；证明一事物是真正美的，就是证明该事物作为一部分对其有特殊关系的某一整体是真正善的。而且，我们应该这样来解释，为什么诸物质客体——具有诸外在意义的诸客体——在通常认为美的诸客体当中具有无限优越性。这是因为，尽管这些客体本身（正如已指出的）具有很小的价值或者毫无价值，但它们是具有内在价值的最大一类整体之要素。这些整体本身可能、甚至确实也是美的；但是，我们把它们本身

当作欣赏对象的时候却比较稀罕，这似乎足以说明为什么美是同外在客体联系着的。

(2) 要注意，各个美的客体是一些极复杂的整体，尽管对其任何部分的欣赏本身可能毫无价值，但对该整体的欣赏如果不包含对该部分的欣赏，就会在价值上有所减损；在这个意义上，大多数美的客体本身是有机统一的。由此可知，不可能有惟一的美之标准。“该客体之所以美，仅仅由于这个特征的出现”这一主张决不会是真实的；主张“这个特征无论在哪儿出现，该客体一定是美的”也决不会是真实的。而真实情况只能是：某些客体是美的，因为这些客体在下述意义上具有某些特征：如果它们不具有这些特征，它们就必定不美。也许能发现某些特征或多或少普遍地在一切美的客体中出现，并且在这个意义上或多或少是美的重要条件。但是，注意下述一点是很重要的：使一美的客体不同于一切其他美客体的各个质，同该客体与极多其他美的客体共同具有的各个质一样，对它的美来说，是不可缺少的，如果它真正美的话。该客体一旦失去其特有的各个质，比失去共有的各个质更会丧失其美；而且，各个共有的质，凭其本身，正像各个特有的质一样，根本不能提供美。

122. Ⅱ. 应当记住，我开始考察纯粹的大善时，就将我们所知的一切最大善划分为两类：一类是美的享受；另一类是人类交往的快乐，或对个人的喜好的快乐。由于后者显得格外复杂，所以我延迟到现在才加以讨论，至于这种格外的复杂性是什么，我们立即就会明了；在讨论真实信念对价值的贡献时，我已经不得不考虑它。这种格外的复杂性就是：就对个人的热爱而论，客体本身不仅美（这方面具有微小的价值或者毫无价值），而且其本身，至少有一部分，具有巨大的内在价值。我们已经发现了为最有价值的美的享受所必需的一切因素，即相应的感情，对各个真正美质的认识以及真实的信念，这三者在这里也同样是必需的。然而，在这里还有另外一点：该客体必须不仅是真正美的，而且在很高的程度上是真正善的。

很明显，只有在对个人的热爱的客体包含所热爱的人的某些精神品

质的场合，才会出现这种格外的复杂性。而且，我认为，我们可以承认：在这种热爱最有价值的场合，对各个精神质的鉴赏必定构成其中的一大部分；而这部分的出现使得该整体的价值远远超过没有这个部分的情形。但是，这种鉴赏本身所能具有的价值，是否同这样一个整体，即这种鉴赏和对上述各个精神质的恰当的有形表现之鉴赏结合而成的整体所具有的价值相等，似乎是大大值得怀疑的。毫无疑问，就有价值的热爱之一切实例而言，品性之有形表现，无论见之于仪表，或见之于言词，或见之于行为，确实都构成所热爱的客体的部分；而整个状态包含这些表现这一事实，显然使其价值有所提高。真的，我们极难想像，对各个单纯的、不伴随任何有形表现的精神质之认识是什么；而且，就我们能作出这种抽象而言，所考虑的整体无疑似乎会具有较小的价值。因此，我的结论是：对于可赞美的各个精神质的赞美之重要性，主要在于这种赞美所属的整体胜过一个不具有这种赞美的整体，而不在于这种赞美本身具有任何巨大的内在价值。这种赞美本身所具有的价值是否同对单纯有形的美之鉴赏所确实具有的价值一样大；也就是说，对具有巨大内在价值的东西的鉴赏，是否同单纯对美的东西的鉴赏同等有价值，这甚至似乎是可疑的。

而且，如果我们根据值得赞美的各个精神质本身来考虑其本性，那么，很明显，对其正当的鉴赏包含对单纯物质美的另一种关系。值得赞美的各个精神质基本上确实在于对各个美的客体的有感情的鉴赏，如果我们上述结论是正确的话。因此，对其鉴赏将根本在于对这种欣赏。真的，对人物的最有价值的鉴赏似乎在于鉴赏其对别人的鉴赏。但是，不但就这个例子中所鉴赏的可能是单纯对美的东西的欣赏而言，而且就对一人物最有价值的鉴赏似乎包括对其有形表现的鉴赏而言，似乎都包含一种对物质美的关系。因此，尽管我们可以承认，对一个人对他人的态度的鉴赏，或者譬如说，对爱的爱，确实是我们所知的最有价值的善，并且远比单纯对美的爱更有价值；但是，只有把前者理解为在不同程度的直接性上包括后者，我们才能承认这一点。

我们知道，对各个精神质的认识，是人类交往的价值所必不可缺的。至于说到这种精神质是什么的问题，那么很明显：精神质首先包含构成我们第一类善的种种美之鉴赏。因此，精神质包含许多不同种类的感情，而每种不同的感情是跟某种不同的美相适应的。但是，我们现在还必须加上一类同各个人物相适应的感情，而且这类感情是不同于那些跟单纯有形的美相适应的感情的。我们还必须记住：正因为这类感情本身具有很小的价值，而且因这类感情所属的精神状态可以大大提高其本身的价值，也可以完全丧失价值，并变成极大的实在的恶，视伴随这类感情的认识是否恰当而定。因此，尽管对这类感情的鉴赏本身可以具有某种价值，但这类感情仍可以构成一个具有大得多的价值的，或者根本没有价值的整体之一部分，视其是否伴随那对感情适应于感情对象的性质之知觉而定。因此，很明显，研究人类交往中什么有价值，是一项极其复杂的工作；而且，可能有许多人类交往具有很小的价值或者毫无价值，甚至实在很坏。可是，在这里正像关于什么是美的这个问题一样，我们似乎没有理由怀疑，一个反思的判断基本上既可以正确断定什么是正确的善，又可以正确断定这类善之间的任何巨大价值差异。我们也许应该特别指出：欣赏对于感情的最大价值是必不可少的，而感情本身也是为这种欣赏所激发的；因此，感情似乎在热爱的名义下通常得到了极高的评价。

123. 现在，我已经完成了对这样一些实在善的本性的考察，在它们的要素之中似乎并不包含任何实在坏或者实在丑的东西，尽管它们包含许多本身无关紧要的东西，我希望指出由此得出的关于最高善本性的某些结论，或者关于我们所能设想的最完满事物状态的某些结论。有些唯心主义哲学家们否认快乐是惟一的善，并认为极善的东西具有某种复杂性，他们这种见解与这里所宣扬的是极其相近的；但他们通常宣称，实存的纯粹精神状态是理想。他们认为物质即使不是实在的恶，也根本是不完善的，从而作出这样的结论：完全缺乏一切物质性是一种完善状态所必需的。于是，根据已经说过的，就这种见解断言任何大善必定是精

神的而言，并就其断言单纯物质实存凭其本身可能具有很小的价值，或者毫无价值而言，它是正确的。精神的东西胜过物质的东西之优越性，在一定的意义上已经得到充分的证明。然而不能从这种优越性推定：事物的完善状态必须是严格排除一切物质性的状态，相反，如果我们的结论是正确的，那么，一种包含物质性的事物状态事实上必定比任何可想像的缺乏物质性的状态好得多。为了弄清楚确实是这样的，必须加以考虑的主要问题是：当我们宣称对艺术美、对自然美的鉴赏是善的时，我们宣称究竟什么是善的？上面提到的哲学家们大概并不否认这种鉴赏是善的。但是，如果我们承认这一点，那么我们应当记得巴特勒的名言：凡物是什么就是什么，而不是别的什么。我已经力求证明，而且我认为异常明显且不容争辩的是：这种鉴赏是有机统一，即复合整体；而且在绝大部分毋庸置疑的实例中，包含在这一整体之中的东西之一部分，就是对各个物质质之认识，尤其是对种类繁多的所谓第二质之认识。于是，如果我们懂得，正是这个整体，而不是什么别的东西是善的，那么，我们懂得：即使各个物质质毫无价值，但它们都是远非无价值的东西之诸要素。我们所知有价值的，正是对这些质的理解，而不是对任何别的东西的理解；如果我们打算从这整体中减去这些质，那么剩下的将不是我们所知有价值的东西，而是某种别的东西。而且必须注意，即使我认为对这些质的实存之真实信念会增加包含这个信念的整体之价值这一主张遭到了怀疑，这个结论也站得住脚。于是，诚然我们有权断言，一个物质世界的实存对于完善是完全无关紧要的，但是，我们所知为善的东西是对各个物质质的认识（尽管是纯粹想像的）这一事实仍旧是事实。因此，为了不至于陷于自相矛盾（为了不至于荒谬地认为事物不是像它们本身那样，而是别的什么东西），就必须承认：一个完全排除各个物质质的世界必定是这样一个世界，其中如果不是缺乏全部，也会缺乏许多我们千真万确知其为大善的东西。我早已承认［§111 (1)］，这样的世界可能还是远比保有这些善的世界好。但是，为了证明任何这样的世界因而必定要好一些，就必须证明：保留这些虽然本身是善的东西，却会在

不等的程度上减小某个它们可能归属的整体之价值。可是，这样的证明工作肯定谁也绝对不曾尝试过。如果没有作出这样的证明，我们就将断言：物质质是理想的要素；尽管完全未知的某事物可能比任何包含各物质质或我们所知其他善的世界好一些，但我们却没有理由认为，无论任何东西都会比包含各物质的事物状态好一些。否定和排除物质就是否定和排除我们所知的最好的东西。当一事物失去其某些质时，它可能保有其价值，这完全是不真实的。而全部真实的情形是：改变了的事物可能具有的价值也许超过、也许等于丧失一些质的事物的价值。我所坚决主张的：任何我们知其为善、而不包含物质质的东西，都不会具有如此巨大的价值，以致我们能宣布，它本身优于它加上对各个物质质的认识而构成的整体。单纯的精神善可能是单一事物中最好的，关于这一点我并没有太大的兴趣来进行争辩，尽管在我谈到关于对个人的热爱之本性时，我已经提出理由，对这一点表示怀疑。但是，单纯的精神善加上对物质的鉴赏（尽管这种鉴赏就其本身而言比较差，但无疑是大的实在善），我们必定会得到一个较大的价值总和；而对这整体作为一个整体而具有的价值作任何适当的减少，都不能使总和保持不变* ——我认为，毫无疑义，我们没有任何理由对此表示怀疑。

124. 为了讨论完决定内在价值有关的主要原理，我还必须加以处理的题目似乎有两个。第一个题目是实在的大恶之本性，其中包括我所谓的混合恶，即也包含某些实在的善的事物或者美的事物作为要素的恶之整体。第二个题目，就是我可以同样地称之混合善之本性，而混合善也就是作为整体尽管确实是善的，但包含某些实在恶的要素之整体。如果始终理解我使用“美”和“丑”这两个术语，不一定是参照我们最常见的那类美的事物和丑的事物，而是按照我自己所提出的关于美的定义，那么，这对于我们的讨论是非常有利的。因此，我使用“美”一词表示这样的事物。对其赞美欣赏本身是善的；而使用“丑”一词表示这样的事物，

* 这句话的意思是，对物质质的鉴赏是理想的一个要素；减去这个要素，就会减少这个要素所属整体的价值。——译者注

对其赞美欣赏本身是恶的。

Ⅰ. 因此，关于实在的大恶，我认为很明显：如果我们提高一切应有的警惕，以便发现这类事物（如果这类事物绝对凭其本身而存在）恰恰是什么，我们会发现其实存是大恶，那么，我们会发现其绝大多数是有机统一，具有跟作为实在大善的有机统一恰恰相同的性质。也就是说，这类事物是对一定客体的认识，而这种认识伴随着一定的感情。正像无论一种什么认识，无论一种什么感情，凭其本身都显然不可能是大善一样，无论一种什么认识，无论一种什么感情，凭其本身都显然不可能是大恶（有一例外）。而且，正像由两者所形成的整体即使不加上任何其他因素，似乎无疑可以是大善一样，这样一个整体，凭其本身似乎有可能是大恶。至于说到经过讨论，认为能够大大增加一种善之价值的第三因素，即真实信念将会很清楚：它对不同种类的恶具有不同的关系。在某些情况下，实在的恶加上真实信念似乎构成一种坏得多的恶；可是在另一些情况下，因此而造成任何差异都并不明显。

各个实在的大恶可以分为下列三类。

125.（1）第一类是这样一些恶，它们似乎总是包含一种对本身恶的或丑的事物之享受或赞赏。也就是说，这类恶显然包含为混合的大善同样不可缺少的恰好同一种感情，所不同的仅仅是：这种感情是对不适当的对象而产生的。就这种感情本身是轻微的善而言，或者就这种感情是略有几分善的客体而言，这类恶因而就是我所谓“混合的”恶；但是，我早已说过，一种完全与其对象隔离开来的感情是否具有价值或者美，似乎是非常可疑的；毫无疑义，它不会具有很大的价值或者不会非常美。但是，注意这样一点是很重要的：通常含糊地当作至善或者惟一的善来谈论的同一些感情，可能是最坏整体的要素；由于伴随着这些感情的认识之本性不同，这些感情既可能是至善的条件，也可能是极恶的条件。

为了说明这类恶的本性，我可以举两个例子：残酷和淫荡。我认为：如果我们设想一个人的精神完全为这两种情欲之一所控制，而且达到极其恶劣的程度，这时此人会处于什么状态，那么我们会容易确信这二者

是真正的大恶。于是，如果一个世界完全由这两种情欲之一所控制的精神所组成，其中除了对适合这两种情欲的客体之意识，绝对不可能期望其中实存对任何其他客体的最微小的意识，或者对任何其他客体的任何情感，我们考虑一下，我们会对这样一个世界下什么判断，那我认为，我们不能不作出下述结论：这样一个世界的实存远比根本不实存还要坏。可是，如果确实如此，那么，由此可见：这两种邪恶状态不仅像通常所承认的那样，作为手段是坏的，而且就其本身而言也是坏的。而且，这两种状态在其本性中包含我所谓对恶事物或对丑事物的爱这样的复杂因素；我认为，这也是很清楚的。至于色情快乐，根据其定义，其中存在一种认识，而分析这种认识的本性就稍微困难一些。然而似乎包含对器官感觉的认识和对肉体状态的知觉，而对这一些的欣赏本身无疑是一种恶。因此，就牵涉到这一些而言，淫荡必然在本质上包含对丑事物的赞美欣赏。可是，毫无疑问，最恶劣的淫荡的最普通的成分之一，就是对别人同一精神状态的欣赏；因而这种场合中也包含对恶事物的爱好。至于残酷，我们很容易看出：欣赏别人的痛苦是它所不可缺少的。而当我们将来考虑痛苦的时候，我们会明白，这无疑是对恶的爱好。另一方面，就它也包含一种对痛苦的有形表现之嗜好而言，它必定也包含对丑事物的爱好。在这两种情况下都可以看出：状态的恶性不仅由于对象的恶性或丑性的增加而加剧，而且由于欣赏的增加而增加。

拿残酷来说，人们也许会提出这样的异议：即使在所假定的孤立状态下，也就是在各种对残酷作为一种手段而具有的恶性所作的考虑，不致影响我们的状态下，我们对残酷的反感仍旧可能确实针对这样一点：残酷把别人的痛苦当作快乐来加以欣赏。对于这种异议，首先可以提出这样一点来加以驳斥，那就是说，它完全不能解释，我认为任何人经过一番反思都不能不作出的一个判断：即使所欣赏的痛苦的量相等，但欣赏中的快乐愈大，情况就愈恶劣。上述异议我认为还可以举出下述一点来加以驳斥：在考虑过程中，我们不能极力主张各种善的可能类似的情况。这可能的情况是：为什么我们把较大的价值归于对一个真实人物的

有价值的热爱呢？因为我们注意到该人物的实存就是附加的善。拿残酷来说，据我看，我们可以认为：无论所欣赏的痛苦是真实实存着，还是纯粹的幻想。其固有的可恨性是同样大的。至少在这种情况下，我不能明确确定，真实信念的存在会使所考虑的整体之内在价值有所不同，尽管它无疑会使该整体作为一种手段的价值大不相同。这一类的其他恶也是这样：我不能看出，对它们的对象的实存的一种真实信念会使它们的绝对过失的等级有所不同。另一方面，别种信念的存在似乎会造成一种可观的差异。当我们明知是坏的东西或者丑的东西而加以欣赏的时候，这种情况似乎比我们对该对象的价值根本未作任何判断的情况还要坏许多。非常奇怪，在我们作出一个错误的价值判断时，情况还是一样。当我赞赏丑的东西或者坏的东西，而相信它是美的和好的时，这个信念似乎会加剧我们的境况的固有可耻性。当然，我们必须懂得，在这两种情况下，所谓判断仅仅是我称之为爱好的判断；也就是说，这里只牵涉到实际所认识的各个质的价值，并不牵涉到这些质所归属的对象的价值，不管人们把这些质归属于该对象是对是错。

最后，应该指出，除了与大的混合善所共有的那些感情因素（即欣赏和羡慕）外。这类恶还包含某种特殊感情，而这种感情并不以同样的方式进入任何善的结构。这种特殊感情的存在肯定会加剧该整体的恶性，尽管这种感情本身是恶的还是丑的我们并不清楚。

126.（2）第二类大恶无疑是混合的恶；但我第二步才加以处理，因为这类恶在一定方面，似乎是刚才所考虑的一类恶之反面。正像刚才所考虑的一类恶必定包含这样一种感情，尽管它适合于对善事物或美事物的认识，但它却是对不相应的对象而产生的；同样，第二类恶必定包含这样一种认识，尽管它是对善事物或美事物的认识，但它却伴随一种不适当的感情。总之，正像可以把刚才所考虑的一类恶叫做对恶事物或丑事物的爱好；同样可以把第二类恶叫做对善事物或美事物的憎恨。

关于这类恶应该注意两点，第一，怨恨之恶、忌妒之恶和侮辱之恶似乎是这类恶的实例，如果它们本身是恶的话。而且，这类恶往往为第

一类恶所伴随，譬如说，在好人的痛苦中所感到的快乐就是这样。在这类恶为第一类恶所伴随的场合，这样构成的整体无疑比两类恶中的任何单独实存的一类都要更坏一些。

第二，就这类恶而言，对所恨的善对象或美对象之实存的真实信念，显然会增加包含这种信念的整体之恶性。正像第一类恶的情形一样，对所欣赏对象价值之真实信念的存在，无疑也会加剧这种恶。但是，与第一类恶的情形恰恰相反，对价值的错误判断似乎却会减轻这种恶。

127. (3) 第三类实在的大恶似乎是一类痛苦。

关于这类恶首先应注意：正像关于快乐的情形一样，我们关于价值的判断不是对痛苦本身，而是恰恰针对痛苦意识而作出的。正像在第三章中所说的，不管怎样强烈的快乐，如果没有人感到它，那么它根本就不会是善的；同样很明显的是：不管怎样强烈的痛苦，如果没有对它的意识，那么它根本就不会是恶的。

因此，只能主张剧痛的意识是大恶。但我不能不认为，这凭其本身可能是一种大恶。于是，痛苦的情况似乎不同于快乐的情况；因为单单快乐的意识，不管怎样强烈，凭其本身似乎并不是大善，即使它具有微小的内在价值。总之，同快乐是善相比，痛苦（如果我们用这一措词表示痛苦意识的话）似乎是更严重的恶。但是，如果是这样，那么必须承认痛苦是一条法则的一个例外，而这条法则对一切其他大恶和一切大善似乎都是有效的；也就是说，它们全都是有机统一，而对于这种有机统一来说，对于一个对象的认识和对于该对象的感情二者都是必不可缺的。就痛苦，而且仅仅就痛苦来说，似乎真实的情况是：单单认识本身就可能是一大恶。诚然，它是有机统一，因为他包含认识和对象二者，而这二者之中的任何一个，就其本身而言既无功亦无过。但是，既就其除了认识，并不包含针对其对象而产生的感情来说，也就其对象是绝对单纯的（而在大多数其他场合，即使不是在一切其他场合，对象本身是异常复杂的）来说，它同任何其他大恶比较起来，同任何大善比较起来，却是一个相对不复杂的有机统一。

痛苦与内在恶的关系和快乐与内在善的关系，两者之间的不相似之点，似乎在另一方面也显示了出来。不仅剧痛的意识凭其本身是一大恶，而极乐的意识凭其本身却不是一大善；而且，当这二者分别同另一大恶，或者同一大善结合而成一整体时，二者对该整体之价值所作的贡献会显示出相反的不同之点。也就是说，当快乐与我们在前面已经研究过的任何大的纯善结合而成一整体时，快乐的存在（尽管不与其强度成比例）确实似乎会增加该整体的价值；我们甚至可以认为，只有包含一定快乐的整体才具有巨大价值；无论如何，毫无疑问，快乐的存在对善的整体之价值所作的贡献，要大大超过其本身的内在价值。相反，如果痛苦的感觉与我们正在研究的任何恶的精神状态结合起来，那么，它的存在使该整体作为一个整体而具有的价值所产生的差异，与其说更坏一些，不如说更好一些。无论如何，它所增加的惟一的恶，就是它本身真正所构成的恶。因此，尽管痛苦就其本身而言是一大恶，但是，当它与其他恶事物结合成一整体时，除了它本身的内在的恶，它不会使该整体的恶有所增加。相反，尽管快乐就其本身而言并不是一大善，但是，当它与一善事物结合成一整体时，它会使该整体的价值有巨大的增加，并且这种增加要远远超过快乐本身的内在价值。

128. 但是，我们最后必须坚决主张，快乐与痛苦在这样一点上是完全相似的，也就是说，我们既不能认为快乐的出现总是使一事物状态从整体来说会变好一些，又不能认为痛苦的出现总是使它变坏一些。这是一条关于快乐与痛苦的极易加以忽视的真理；正由于这是真的，所以主张快乐是惟一的好事而痛苦是惟一的坏事之通常理论，在价值的判断上犯了一些大错。不仅事物状态的愉快程度并不与其内在价值成比例，甚至可能确实增加其恶。我们并不认为：如果能从对坏人的憎恨中取得极大的快乐，那么这快乐就不那么丑恶可憎。而且，除了偏好快乐，从而抱一种不可理喻的偏见而外，在逻辑上也没有丝毫的必要使我们应该那样认为。事实上，在快乐被加于我们所说的头两类恶状态之一的场合，这样构成的整体总是比其中不存在快乐的情形更坏。对于痛苦来说，也

是这样。如果痛苦被加于我们所说的头两类恶状态之一，这样构成的整体作为一个整体总是比其中不存在痛苦的情形要好些；尽管在这种场合，如果痛苦过于强烈，由于它是一大恶，这种状态整体说来可能并不比较好些。关于报复性惩罚的理论就可以这样加以证明。对一个具有恶的精神状态的人施加痛苦，如果这种痛苦并不太强烈，就可能造成这样一种事物状态，它整体说来比这种恶的精神状态不受惩罚的情况要好些。至于这种事物状态是否能构成一实在的善，这是另一个问题。

129. Ⅱ.对这个问题的考虑应属于第二大题，即上面所保留的关于“混合”善的那个大题。上面已经把诸“混合”善规定为这样的一些事物，它们尽管作为整体确实是善的，但包含一些真正恶的或真正丑的要素。毫无疑问，显然存在这样的善。但是，为了对这样的善作恰当的考虑，必须注意一种新的区别——所谓一事物“作为一整体”而具有的价值与该事物“从全体来看”具有的价值之间的区别。

当“混合”善被定义为作为整体实在善的事物时，这种说法是含糊不清的。这种说法原先意指：这类事物从全体来看是实在善的。但是，现在必须注意：可能把一事物从全体来看所具有的价值，说成等于它作为一整体所具有的价值加上可能属于它某一部分的各内在价值。事实上，当人们说到“一事物作为一整体而具有的价值”时，可以意指两个完全不同的东西：(1) 单单由于二或二以上的事物的结合而产生的价值；(2) 将“可能属于各被结合事物的某些内在价值”加于 (1) 而构成的总价值。如果看看关于报复性惩罚的一个假想例子，也许就会很容易了解这种区别的意义。如果由二恶相结合的实存所构成的恶，仍可以真正小于由其中任何一恶的单独实存所构成的恶，那么，很明显，这只能是由于：从结合中产生了一实在善，而且这一实在善要大于这样的差，即该二恶之和与其中任何单独一个的恶之差。因此，这一实在善必定是该整体作为一整体而具有的在第一个意义上的价值。可是，如果该价值并不太大，而该二恶之和仍是一恶，那么，很明显，整个事物状态的价值将是一实在的恶。于是，该价值就是该整体作为一整体而具有的第二个意义上的

价值。不管对报复性惩罚这个特例持什么见解，很明显，这里有两件不同的事物，而对其中任何一件都可以就该有机统一提出一个不同的问题。可以将其中的第一件说成是：该整个事物的价值与“其各部分价值和”之差。而且，很明显，在各部分具有极小内在价值或者毫无内在价值的场合（例如§114和§115中所说的第一类善之各部分），这个差会几乎等于或者绝对等于该整个事物的价值。因此，只有在该整体的一部分或更多部分具有巨大内在正价值或巨大内在负价值的场合，这种差别才显得重要。前一种情形，即一整体的一部分具有巨大正价值的情形，可以第二、第三类大的混合善为例（§120和§122）；而后一种情形可以最高善为例，它是一个许多部分具有巨大正价值的整体。我们应该注意：这些情况也是审美判断极其经常、极其重要的对象；因为“古典派”风格与“浪漫派”风格之间的主要差别在于：前者企求为整体取得作为整体的在第一种意义上的可能最大的价值，而后者却不惜牺牲这种价值，企求为某一部分，取得可能最大的价值，而该部分本身就是一有机统一。由此可见，我们不能主张其中任何一种风格必定要好一些，因为使用其中任何一种方法都可以取得从全体来看的，或者“作为整体”在第二种意义上的同等的善之结果。可是，突出的审美气质似乎具有这样的特征，即倾向于爱好以古典派方法取得的善之结果，而不爱好以浪漫派方法取得的同等的善之结果。

130. 但是，我们现在必须研究的是这样一些整体的情形，它们的一个或一个以上的组成部分具有巨大负价值，也就是说，我们现在必须研究的，是一些实在大恶的情形。首先我们可以研究一些最严重的情形，例如报应性惩罚。在这种惩罚中有一个仅仅由两种实在大恶，即邪恶与痛苦组成的整体。这样的一个整体从全体来看竟可能实在是善的吗？

（1）我看不出有任何理由认为，这样一些整体从全体来看竟会确实是善的。但是，同它们本身任何一个单独来加以考虑的组成部分比较，它们仍然可能是较小的恶；由此可见，它们具有一个对于正确决定实际问题极为重要的特征。由此可见，假定已经存在一个恶，而且除开这个

恶仅仅作为手段而可能具有的各个后果或者任何价值根本不谈，就可能值得造成另一个恶；因为只要造成这第二个恶，就可以构成一个整体，而这整体同第一个恶任其孤立存在的状况相比，其恶的程度较小。同理，关于我将要研究的一切整体，我们必须记住：即使从全体来看它们并不是善，但是，在已经实存一个恶的场合（要知道，这个世界确实实存在着恶），这些整体的另一个组成部分的实存就会构成一个因其本身的缘故而值得欲求的事物——也就是说，不仅是取得未来善的手段，而且是判断什么是可能最好的事物时必须考虑的目的之一；要知道，任何正当行为必定是达到这种目的的一个手段。

131.(2) 但是，事实上我不能不认为：有些整体包含某种确实恶或丑的东西，但整体说来却仍然是巨大的实在善。确实，很清楚，那些内在地包含某种真正善的东西的德性之实例，大半属于这一类。当然，我们无须否认，有时在德性中多少包含着我们开始就讨论过的那些纯粹善，即对好事或者美事的真实爱。然而典型的、完全的德性，就其作为单纯的手段而言，倒不如说是混合善的标本。我们可以拿 (a) 勇敢和同情与 (b) 特殊“道德”情操来作例子；(a) 似乎属于我们在上一章中加以区分的三类道德之中的第二类（§107），而其中的第三类是根据 (b) 来下定义的（§108）。

就勇敢和同情包含着一种真正值得欲求的精神状态而言，二者似乎必不可少地包含着一种对坏事或丑事的认识。就勇敢来说，认识的对象可以是我们所说的三类恶之中的任何一类恶；而就同情来说，其特有的对象是痛苦。因此，这两种德性必定恰好包含为第一类恶也不可缺少的同一认识因素；而二者与这类恶的不同之点在于：就二者而言，对其对象产生的感情就是第二类恶所不可缺少的同一类感情。总之，正像第二类恶似乎是由对好事或者对美事的憎恨构成一样，正像第一类恶似乎是由对坏事或者对丑事的爱构成一样，这两种德性包括对坏事或者对丑事的憎恨。毫无疑义，这两种德性还包含其他因素，而且其中每一个都包含其特有的感情。但是，如果考虑一下我们应当怎样考虑忍耐的态度，

怎样考虑对真正好或真正美的客体之公然蔑视，怎样考虑一个对值得赞美的幸福表示万分遗憾的人之状态，那么，我们就会极自然地确信：这两种德性的价值并不仅仅决定于刚提到的其他因素。然而，对别人不应遭受的痛苦的遗憾，对我们自己的痛苦的忍耐以及对我们的或别人的坏气质的公然憎恨，就其本身而言显然无疑是值得赞美的；这样一来，必须有些值得赞美的事物被漏掉，如果缺乏对恶的认识的话。

同理，只要特别的"道德"情操具有相当的内在价值，就显然包含对第一，第二类恶的憎恨。这里的感情确实是由关于行为是非的思想所唤起的；因此，唤起这种感情的思想之对象，一般并不是一内在的恶。可是，就我所能发现的而言，一个有良心的人在观察真实的或者想像的正当行为时所具有的感情，包含一个要素，即他在观察错误行为时所具有的同一感情；真的，这个因素是使其感情特别道德性所必需的。并且，据我看来，关于错误行为的思想所激发的这种特别道德的感情，根本包含对一种内在的恶的多少有一点模糊的认识；不管是否会由所谈到的特定行为造成，而这种恶往往是由错误行为造成的。事实上，我不能在各个主要特征上，将下列二者加以区别：一是由是非观念无论在何处激起的强烈的道德情操；一是对真正坏事的认识和对坏事的憎恨感情所构成的总状态。这种精神状态必定是这样一种状态，它跟"是的观念"有着主要的联系；如果我们考虑一下极其通常地被看作义务的各个行为的本性，我们对此也必定不会感到惊讶。我们当作义务的绝大部分行为是消极的：我们感到是义务的东西，就是戒除强烈的自然冲动诱使我们去做的某种行为。而且，义务所必须加以避免的这些错误行为，往往就是立即产生使别人痛苦的某些恶果之行为；然而，在许多突出的实例中，诱使我们去做这些错误行为的倾向本身就是内在的恶，其中包含（例如在冲动是淫欲或残忍的场合）对某种坏事或丑事作所预期的享受。正当的行为往往因为需要抑制某种邪恶的冲动；而这是说明人们认为德性在于以理智控制情欲这种见解之所以貌似有理所必需的。因此，真实的情况似乎是：无论何时一种强烈的道德感情为是的观念所激起，这种感情总是伴随着

一种对恶的模糊认识；而那些经常使我们想起义务的行为所通常抑制或避免的，就是这一种恶；而且，这种感情就是针对这种恶质而产生的。于是，我们可以作出的结论是：特殊道德感情几乎全部的内在价值在于它包含一种伴随着对恶之憎恨的对恶的认识；无论真实或非真实地赋予一种行为的单纯正当性，似乎都不足以构成将成为某种大善的有感情的欣赏之对象。

132. 如果是这样的话，那么在许多关于德性的突出例子中，我们可以看到关于一整体的一些情形，虽然该整体本身是大善，但其中包含对某事物的认识，而这个事物实存却必定是一大恶；一种大善的价值绝对依靠于它包含某坏事或某丑事，尽管它的价值并不仅仅决定于其中的这个因素，并且，就德性的情形来说，这个恶之客体一般是实际实存的。但是，我们似乎没有理由认为：当它确实实存时，这样构成的整个事物状态从全体来看是较好的东西。确切无疑的似乎仅仅是：对一个一旦实存必定成为大恶的客体，或者对一个丑的客体之多情欣赏可能是一个有价值的整体所不可缺少的。对悲剧的鉴赏无疑就是另一这样的实例。可是，在悲剧中，李尔王的苦难和伊阿古的邪恶可能是纯粹的虚设，并且，似乎毫无疑义，如果这二者真正实存，那么对二者的正当情感就会构成一种善，这样实存着的恶不会增加这种善的实在价值，反而必定有损于它，尽管它大到足以抵消这种损失。似乎对这些混合善的客体之真实信念的实存确实使这种实存与这些混合善结合而成的整体增加一些价值，因为对真实苦难之有意识的同情作为一个整体，好于对纯属空想的苦难之同情。情况十分可能是这样的，即使实际苦难中所包含的恶使事物的总状态从全体来看是坏的。并且，毫无疑义，对其客体的实际实存之错误信念会使一混合善劣于我们对纯粹虚构的正常心情。因此，我们可以作出的结论是：从全体来看真正善的混合善，只能是这样的善，或者其中的客体一旦实存，就必定是一大恶，或者其中的客体是丑的事物。

133. 上面谈到，混合善是由精神对坏事或者丑事的恰当态度构成的，其中包括大部分具有某种内在价值的德性；而下述三个结论似乎是根本

必须加以强调的：

(1) 我们似乎没有理由认为：对象是一件本身坏的、而且实际实存着的事物，而整体状态从全体来看竟是实在好的。当然，对一真正实存的恶之恰当的心理态度包含这样一个因素，它与对纯属虚构的同一恶之同一态度绝对同一。而且，这个为二者所共有的因素大体上可能是一实在大善。但是，我们也似乎没有理由怀疑：如果此恶是真实的，它的总量总是足以使价值总和变成一个负值。因此，我们没有理由主张这样的奇谈怪论：一个理想世界必定是一个其中必须存在邪恶与苦难的世界，从而它可以包含由对二者的恰当态度所构成的各个善。苦难应该为了我们可以对它表示同情而存在，邪恶应该为了我们可以对它表示痛恨而存在，这并不是一实在的善。我们没有理由认为，必定把任何实际的恶包含在理想之中。由此可见，我们不能承认护神论中通常所作的论证具有任何实际的效力；任何这样的论证都不曾成功地证明，现世所包含的许多恶之中即使最小的一点也是确实实存的。关于这样的论证，我们至多只能说：当它们诉诸有机统一原理时，它们的诉求在原则上是有效的。可能有这样的情况：恶的实存对于最大善的实存来说，不仅作为手段是必需的，而且在分析上也是必需的。然而我们没有理由认为：在任何实例中，情况都是这样。

但是，(2) 我们有理由认为，对纯属虚构的坏事或丑事的认识是理想所不可缺少的。就这种情形而言，证明的责任则采用相反方式。对悲剧的鉴赏是一实在大善，这是不容怀疑的；而且，同情之德、勇敢之德和克己之德都包含这样的善，这几乎是同样毫无疑义的。对于这些德来说，认识那些一旦实存就必定是恶的事物，在分析上是必需的。因此，我们在这里所遇到的事物，它们的实存必定会使任何包含它们的整体增添价值；我们也不可能发现：从任何整体中减去它们，该整体在作为一个整体而具有的价值上，因此而增加的部分会超过由于这种削减而产生的损失。我们没有理由认为：任何不曾包含它们的整体，整体来说，必定会跟包含它们的某个整体一样好。理想包含它们的情形跟包含各物质

质的情形（上面§123）是同样有力的。除了空洞的可能性，不可能提出什么理由来反对在理想中包含这些善。

最后，（3）上面说过，这些混合德性，除了它们本身具有的或者单单作为手段具有的价值，还具有巨大的实践价值；坚持这一点是很重要的。正像在现世一样，在恶确实实存的场合，恶被认识并被恰当地鉴赏这一点所构成的事物状态，作为一整体而具有的价值，大于对纯属虚构的恶之同一鉴赏。我们已经说过，这种事物状态从全体来看永远不会是实在善的；但在使其总价值变为负量的恶已经不可避免地实存着的场合，取得该状态作为一整体所具有的内在价值，显然会造成一个比这种恶本身实存的情况要好一些的状态，而这与其中的好因素，即等同于对空想的恶之鉴赏的好因素完全无关，并且与其实存可能产生的任何未来后果完全无关。这种情形跟报应性惩罚是一样的。在一种恶已经实存的场合，根据其性质施以怜惜、憎恨或容忍，这是好的；正像对某种恶加以惩罚，也许是好的一样。当然，在一切实际情况下，赢得这种善往往与赢得其他较大的善是不相容的。但是，这里有一个真正的内在价值，在计算内在价值的可能最大余额时必须加以考虑，而造成这种余额始终是我们的义务所在；坚持这一点是很重要的。

134. 对于内在价值似乎必须说明的几点，我现在已讲完了。很明显，为了恰当回答这个伦理学的基本问题，尚待考察的领域跟上一章划归实践伦理学的领域同样广阔而艰难。关于什么结果在什么程度上是内在的善这一问题所要说的，跟关于我们可能带来什么结果这一问题所要说的是一样多的；因为二者都需要、而且将值得作同样耐心的考察。我在本章中所作的许多判断无疑会显得非常武断；我们必须承认，内在价值的某些承认，内在价值的某些属性，尽管在我看来是真实的，但并未显示出哲学家们习常所要求的那种对称性和系统性。但是，如果认为这是一个缺点，那么我郑重指出，不是这样的。我们没有任何权利假定：关于任何题材的真理会表现出我们愿意看到那种对称性，或者（用通常含糊的语言来说）它会具有“统一”的特殊形式。在我看来，为了追求“统

一”和“系统性”而牺牲真理，并不是哲学的正事，不管哲学家们是怎样普遍地这样做了。只有在我们仔细区分关于宇宙的一切真理之间的一切不同相互关系，并且发现那些真理是什么时，我们才能合法断言：这一切关系可以用“统一”来表示。除非根据我力求加以遵循和说明的方法进行一番考察，我们尤其不可能有权断言：各个伦理学真理已经以某种方法“统一起来了”。譬如说，如果痛苦作为一个恶的大小跟快乐作为一个善的大小恰恰是一样的，那么，伦理学的研究必定远较简单，而其成果必定远较“有系统”。然而我们没有任何理由假定，宇宙正好是那样的，因而伦理学真理必然要表现出这种对称来。而且，我认为关于快乐与痛苦并不如此相对应的结论，是对一些实例的研究引导我得出来的；因此，任何反对这种结论的论证，如果缺乏对这些实例的细心考察，就不可能具有丝毫分量。尽管如此，我们应当把本章的结果看作解答伦理学基本问题所必须采取的方法和所必须遵循的原理之例证，而不应该看作是对这一问题所提供的正确答案；而且，我仅仅对此感到满意。内在善的或内在恶的事物是非常之多而且各不相同的；其中绝大多数是“有机统一体” (在我给这一术语所规定的特定的意义上)；同时，我们确定这些事物的内在价值及其程度的惟一方法，就是首先仔细识别所探究的事物正好是什么，再进而观察它是否在任何不同程度上具有“善”这个独一无二的属性；这一些就是我坚决认为是真理的结论。同理，在上一章中，关于“我们应该做什么?”这个问题，我已致力于证明它的意义正好是什么，证明在解答这个问题的过程中，往往必定应付哪些困难，而并非证明任何一些特定答案是真实的。如果这两个问题恰恰具有我所赋予它们的那种本性，那么伦理学的目的就在于解答这两个问题；而这一点可以看作是以前各章的主要结果。这些就是伦理学家们始终主要关心予以解答的问题，尽管他们并未认识他们的问题是什么——他们正在断言属于各事物的是什么属性。探讨哪些事物是美德或者义务，而不明辨这些术语意味着什么的做法；探讨此时此地什么应当存在，而不明辨是作为手段还是作为目的——是为其本身的缘故还是为其结果的缘故——的做法；寻

求是非的单一标准，而未认识到为了发现一个标准，我们首先必须知道哪些事物为是，哪些事物为非，以及忽视“有机统一”原理——这一些错误根源就是迄今在伦理学上极其普遍地存在着的。自觉避免这一切，并针对伦理判断的全部的通常客体提出下述两个、而仅仅两个问题：它具有内在价值吗？它是达到可能的至善之手段吗？就我所知，这种尝试是崭新的；而且，其结果跟道德哲学家习以为常的结果相比当然足以令人惊讶；然而，我大胆期望并坚决相信，其结果跟常识所习惯的相比，不会显得那样稀奇古怪。像探求某些“目的”是否多少彼此“相容”，或者多少互相“一致”这类问题，即使赋予确切的意义，也是跟任何伦理学结论的证明毫不相干的。因此，与其像人们通常所做的那样，为解答这类问题而虚耗大量精力，不如转而致力于分别研究上述两个明确的问题；我认为，这是大大值得向往的。

135. 本章的主要目的在于大致确定，我们可以预期在其中发现实在的大善或者大恶的一类事物；我们特别要指出，这类事物是千差万别、异常繁多的，其中最简单的，除了一个例外，也是由本身具有很小价值或者毫无价值的各部分所构成的极复杂的整体。这类事物全都包含对一客体的本身往往极为复杂的一种意识，而且几乎全都还包含对此客体的一种情感态度；尽管这类事物因而具有某些共同特征，但是，使其彼此不同的异常繁多的质，对其价值来说也是必不可少的；无论其全体的共同特征本身，无论其中任何一个独特特征本身既不是大善，也不是大恶；在一切情况下，其正价值或者其负价值都归因于这两种特征的存在。我的论述分为三大部分，分别处理 (1) 纯粹善，(2) 善，(3) 混合善。(1) 完全可以说，纯粹善就是对美事物的或者对好人的热爱；然而这一类的各种善之数量，是与美客体之数量一样大的；而且，由于对不同的客体的相应地有不同的情感，这类善也是互异的。即使所热爱的事物或人是想像的，这些善无疑仍是善的；但是，要加以强调的是：如果该事物或者该人是真实的，并且被认为如此，这两点一起，跟对该质之单纯热爱结合起来而构成的整体，会远比单纯的热爱好些；如果该客体是一个好

人，那么这个整体会具有一个根本不同于该客体的实存之价值的附加值。我们最后指出：单单对精神的质之热爱似乎并不像同时对精神的质和对物质的质二者之热爱那样好；而且，无论如何，绝大多数最好的事物是，或者包括对物质的质之热爱（§§113—123）。(2) 可以说，大恶或是 (a) 对恶事或者对丑事之爱好，或是 (b) 对好事或者对美事之憎恨，或是 (c) 苦痛的意识。因此，如果苦痛的意识是一大恶，那么，它是下述规则的惟一例外：一切大善大恶都包括对其客体的一种认识和一种情感这二者（§§124—128)。(3) 混合善是包含坏因素或者丑因素的善。可以说，混合善或是对丑事物之憎恨，或是对 (a) 和 (b) 二类恶之憎恨，或是对苦痛的同情。但是，如果混合善包含一个现实实存的恶，其负价值似乎总会足以压倒其正价值（§§129—133)。

译名对照表

A

absolute §85 绝对

act §17 行动

action §11 行为

aim §70 §14 ①追求

that at which we ought to — 我们应该 ～ 的事物

②目的

altruism §58 利他主义

analytic §7 分析的

— proposition §13 ～命题

analysis §10 分析

approve §36 赞成

argument §11 论证

attribute §54 特性

Aristippus §38 阿里斯底波

assertion §11 §23 主张，断言

autonomous §75 自律的

autonomy §75 自律

B

bad §2 (目录)恶的，坏的

— conduct §33 恶行

badness §18 恶

balance §16 余额

the — of intrinsic value §17 内在价值的～

the — of pleasure §33 快乐的～

the — of good §92 善的～

Baldwin 鲍德温

benevolence §61 德行

Bentham §14 边沁

beauty §50 美

the existence of mere — 纯～的实存

the contemplation of — ～的观赏

being §50 存在

the existence of beings above the human 高于人的诸存在的实存

better §32 较好的

ethically — 伦理上～

best 最好的

the — of goods §104 善中之至善

Bradley §42 布拉德雷

Brentano，Franz 弗兰兹·布伦塔诺

Butler §51 巴特勒

C

cause §15 §42 原因，起因

an investigation of causes and effects §90 因果考察

causal 因果

— relation §17 ～关系

— judgements ～判断

universal — judgements 普遍的～判断

causally §15 因果

be — related to ～关系

casuistry §4 决疑论

certainty §12 确定性

characteristic §84 特征
character §70 §72 品性，特性
circumstance §16 条件
the normal — 正常～
Clifford §26 克利福德
concomitant §34 伴随物，伴随状态
condition §15 条件
a necessary — 必要～
an ultimate — 首要～
conduct §2 行为
conscious §51 意识
the — subject §51 ～主体
— existence 51 有～者
be — of §18 意识到
consciousness §65 意识
— of pleasure 快乐～
consequence §17 后果
coordination §80 对等性
corollary §31 结论
correct §13 正确的
— ethical reasoning ～伦理推理
criterion 标准
a — of ethical value 伦理价值的一个～
the Cyrenaic school 38 昔勒尼学派

D

data §34 论据
Darwin §30 达尔文
degree §23 程度
desired §65 所欲望的
the — ～东西
the good is the desired. 善的东西就是所欲望的东西。
desirable §33 可欲望的
a — state of feeling 感觉的～状态
disprove (序) 反证
divine existence §8 神的实存

E

egoism §36 利己主义
element §4 因素
empirical §25 经验(的)
— knowledge §61 ～知识
— observation ～观察
an — science ～科学
empiricism §61 经验主义
emotion §114 情绪
end §33 目的
the supreme — 最高～
the ultimately supreme — 至高无上的～
ultimate ends §39 终极目的
ends — in — themselves §14 目的本身
enjoy §36 享受
enjoyment §58 享受
entity §13 实体
a distinct — 特殊～
Epicurus §38 伊壁鸠鲁
ether-waves §4 以太波
ethical 伦理
— judgements ～判断
— notions ～概念
the — philosophy ～哲学
— sanction ～制裁
— science ～科学
— value ～价值
ethics 伦理学
evil 恶
great intrinsic — §135 内在的大恶

evidence §5 证据
evolution §27 进化论
excellence §50 卓越
exist §60 实存
existence §50 实存
existent §19 §23 实存者
expediency §101 有利
experience §25 经验

F
fallacy §10 谬误
the naturalistic — 自然主义的谬误
falsification 否证
— by abstraction 抽象～
feeling 感觉
a — of pleasure §42 快乐的感觉
a — of moral obligation §47 道德义务感
"fruitfulness" §51 "有益性"

G
general §18 一般的，概括的
generalisation §15 一般化，概括
good 善，善的，好的
"— as means" §15 "作为手段的善"
be — in itself 善本身
the — life §37 善的生活
— conduct §33， §3 善行，善的行为
— simply §59 纯粹的善
— absolutely §59 绝对的善
moral — §64 道德善
the greatest — §113 最大的善
great intrinsic — §135 内在的大善
a greater total — §94 较大的总善
the sum of — in the universe §89 总善
the greatest possible amount of — in the universe §89 可能最大总量的总善
the greatest possible sum of — §89 可能最大的总善
that which is — §9 善者
be sole good §25 惟一善
the good §6 善
the sole — §110 惟一的善
the — in the universe §89 总善
the highest — §28 至善
goodness §33 §5 善
quality of — §50 善的性质
the total — of the universe §89 总体的总善
Guyau §29 居约

H
happiness 幸福
the general sum of — §58 ～总和
"the greatest — of the greatest number" §64 "最大多数的最大～"
the general — §14 普遍～
hedonism §14 快乐主义
psychological — 心理学上的～
egoistic — 利己主义的～
heteronomous §75 他律的
"human good" §110 "人类善"
human existence §50 人的实存

I
idea §6 观念
ideal §110 理想
constituents of the — ～的成分
the — of ethical science 伦理科学的～
"— good" §51 ～善
social — §51 社会～

— representation §36 ～的再现
indifferent §2 §18 ①无可无不可的
②无足轻重的
— things ～事物
induction §25 归纳
intellect §99 理智
intuition §36 直觉
a mere — 单纯的～
intuitive §51 直觉
an — judgement ～判断
intuitionism 直觉主义
intuitionistic Hedonism §45 直觉主义的快乐主义
intrinsic ①内在的
— value ～价值
— worth §13 ～值
great — goods §135 ～大善
great — evils §124 ～大善
②本质的
— difficulty ～困难
irrational §28 非理性

J

judgement §47 判断
a direct — 直接～
a — of the intuitional kind 直觉类型的～
ethical judgements 伦理～
universal judgements 普遍～

L

law §16 规律；律
hypothetical — 假言～
the — of logic §45 逻辑～
logic reason §86 逻辑理由

M

material §122, §123, §133, §135 物质的
— qualities 物质质
value of — qualities 物质质的价值
maxim §61 箴言
the — of Prudence 明哲～
the — of Rational Benevolence 理性主义德行～
Menenius Agrippa 阿格里帕
merit §12 价值
individual merits 个别～
relative merits 相对～
mental §66 心理，心灵
— facts ～事实
metaphysical 形而上学的
metaphysical ethics §25 形而上学的伦理学
method §55 方法
mind §13 §111 精神
the state of mind 精神状态
minimum §28 最小值
Mill, J.S. §14 密尔
moral 道德
a feeling of — obligation §47 ～义务感
— precepts §51 ～戒律
a — rule §74 ～法则
a — agent §84 ～力量
— sentiment §102 §103 ～心，～情感
— ideas §32 ～观念
— estimates §33 ～评价
a — rule ～规则
the ultimate — aim §33 终极的～目标
morality §40 ①道德性
§61 ②道德学

N

natural 自然

— good §26 ～善

"— inclination" "～倾向"

— object §13 ～客体

— property ～性质

— selection §30 ～选择

naturalistic §13 自然主义

the — fallacy ～的谬误

— ethics §11 ～伦理学

nature §83 本性

necessity §19 必然性

a natural — 自然的～

a causal — 因果的～

negation §13 否定

the normal §27 正常

notion §7 概念

a simple — 单纯～

unanalysable — §14 不能分析的～～

O

obiect §5 ①对象

the — of thought 思想的～

the — of desire 欲望的～

②客体

natural — 自然～

objective §51 客观

— relations ～关系

organic §20 有机

— whole ～整体

— unity ～统一

— relation ～关系

"ought to exist" §13 "应在"

P

pain §39 痛苦

absence of — 无～

paradox §41 悖论

particular §4 特殊

peculiarity §23 特点

perceive §7 知觉

perception §66 知觉

an object of — ～对象

the direct — 直接～

perfect §67 完满的

perfection §50 完满

Philebus §52 菲利布斯篇

philosophise §28 哲学思维

physical §44 有形的

pleased §12 愉快的

pleasant §13 快乐的

be pleased with §36 喜欢

pleasure §56 ①乐趣

the "refined — " "高雅～"

②快乐

the greatest possible — 可能最大～

"practical philosophy" §2 "实践哲学"

practice §2 实践

predicate §24 属性 §22 谓词

principle §12 原理

probability (原序) 概然性

Prolegomena of Ethics §84 《伦理学绪论》

proposition 命题

analytic — §13 分析～

the contrary — §14 反～

psychical state §77 心态

Q

quality §24 ①性质
a certain simple — 某一单纯的～
②质
— of pleasure 快乐的～

R

rational §61 ①理性的，合理的
— egoism ～利己主义
— benevolence ～德行
②理性
the — universe §67 ～世界
reality §84 实在
a supposed supersensible — 一个假想的超感的～
reason §5 理由
reasoning §14 推理
correct ethical — 正确的伦理～
reciprocity §21 互惠性
recognise §5 认识
reflective §55 反思的
the — judgement～判断
relation §21 关系
a — of mutual causal dependence on one another 互为因果的互相依赖～
representation §36 再现

S

sanction §61 制裁
the Divine Sanctions 神圣～
Scythians §28 西徐亚人
sensationalist §78 感觉论者
self-contradictory §13 自相矛盾
sentient beings §51 知觉存在
Shakespeare §27 莎士比亚
Sidgwick，Henry §14 亨利·西季威克
single §23 ①单一
a — existenCe～实存者
②独一无二的
the — kind of fact ～一类事实
a — kind of thing ～一类事物
Socrates §27 苏格拉底
Spencer，Herbert §29 赫伯特·斯宾塞
Spinoza 斯宾诺莎
Stoic ethics 斯多噶派伦理学
Stoics §26 §66 斯多噶
subiect §3 主语
substance §26 实质
substantial §26 实质的
substantive 名词
summum bonum §51 最高善
the suprem good §66 至善
synthetic §9 综合的

T

term §23， §7 术语，名词
things 事物
think §80 §7 思索，想到
thought §83 思想，思维
true §9， §10 真实的
truth §11 真实，真理，真
Tyntall §26 廷达尔

U

unique §13 独一无二的
a — object ～对象
universal §18 普遍的

universalistic §61 普世主义的
"useful" §64 "有用的"
utilitarianism §14 功利主义

V

validity §67 有效性
value §4 价值
— as a means 作为手段的～
intrinsic — 内在～
negative — 负～
positive — 正～
verdict §46 定论
vice §11 恶行
virtue §12 德，德性
virtuous §37 ①德性的
— maxims ～箴言
②德
— action ～行
— disposition ～的倾向
— impulse ～的冲动
volition §77 意志
the metaphysics of — 关于～的形而上学

W

Webster §8 韦伯斯特
the whole §9 整体
wicked 邪恶的
will §75 意志
a free — 自由～
a pure — 纯粹～
the human will 人类～
willing §77 意志的，意愿的